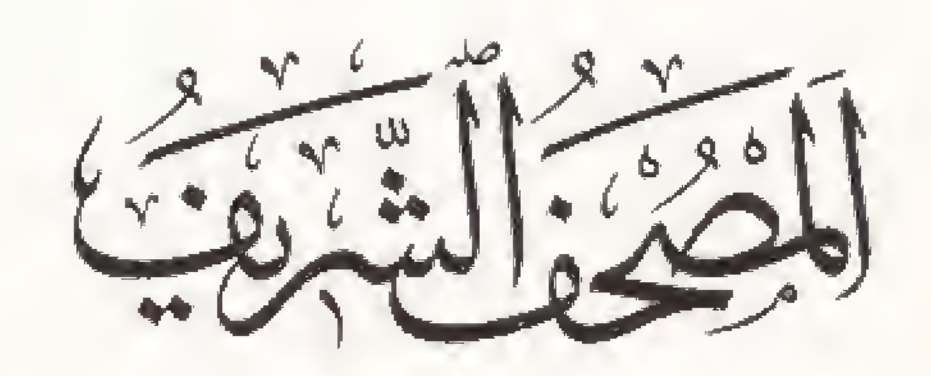


İslam Konferansı Teşkilâtı
İslam Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi





Hz. Osman'a İzâfe Edilen

MUSHAF-I ŞERÎF

(Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası)

Yayına hazırlayan
Dr. Tayyar Altıkulaç

Takdim
Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu

İstanbul 1428 / 2007

İncelemeli metin serisi; no. 1
ISBN 978-92-9063-166-8

İslâm Konferansı Teşkilâtı
İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA)

Barbaros Bulvarı, Yıldız Sarayı, Seyir Köşkü
34349 Beşiktaş, İstanbul, Türkiye
Tel: +90 212 259 17 42
Faks: +90 212 258 43 65
ircica@ircica.org
www.ircica.org

Birinci Baskı 2007

Sanat Yönetmeni
Muhammed Nur Anbarlı

Uygulama
Dört Mevsim Yayın Çözümleri – Murat Tunoğlu

Baskı ve Cilt
Numune Matbaacılık
www.numune.com.tr

IRCICA Kütüphanesi Katalog Bilgileri

Kur'ân. Arapça

Hz. Osman'a (r.a.) izâfe edilen Mushaf-ı Şerîf: Topkapı Sarayı Müzesi nüshası / yayına hazırlayan Tayyar Altıkulaç; takdim Ekmeleddin İhsanoğlu; sunuş Halit Eren; Arapçaya tercüme eden Salih Sadawi.-- İncelemeli bs.-- İstanbul: İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi, 2007.

[6], 109, 820, 119, [6] s.; 29 cm.-- (İncelemeli metin serisi; no. 1)

Dipnot var.

Bibliyografya: s. 107-109.

Metin Arapça, inceleme Türkçe ve Arapça.

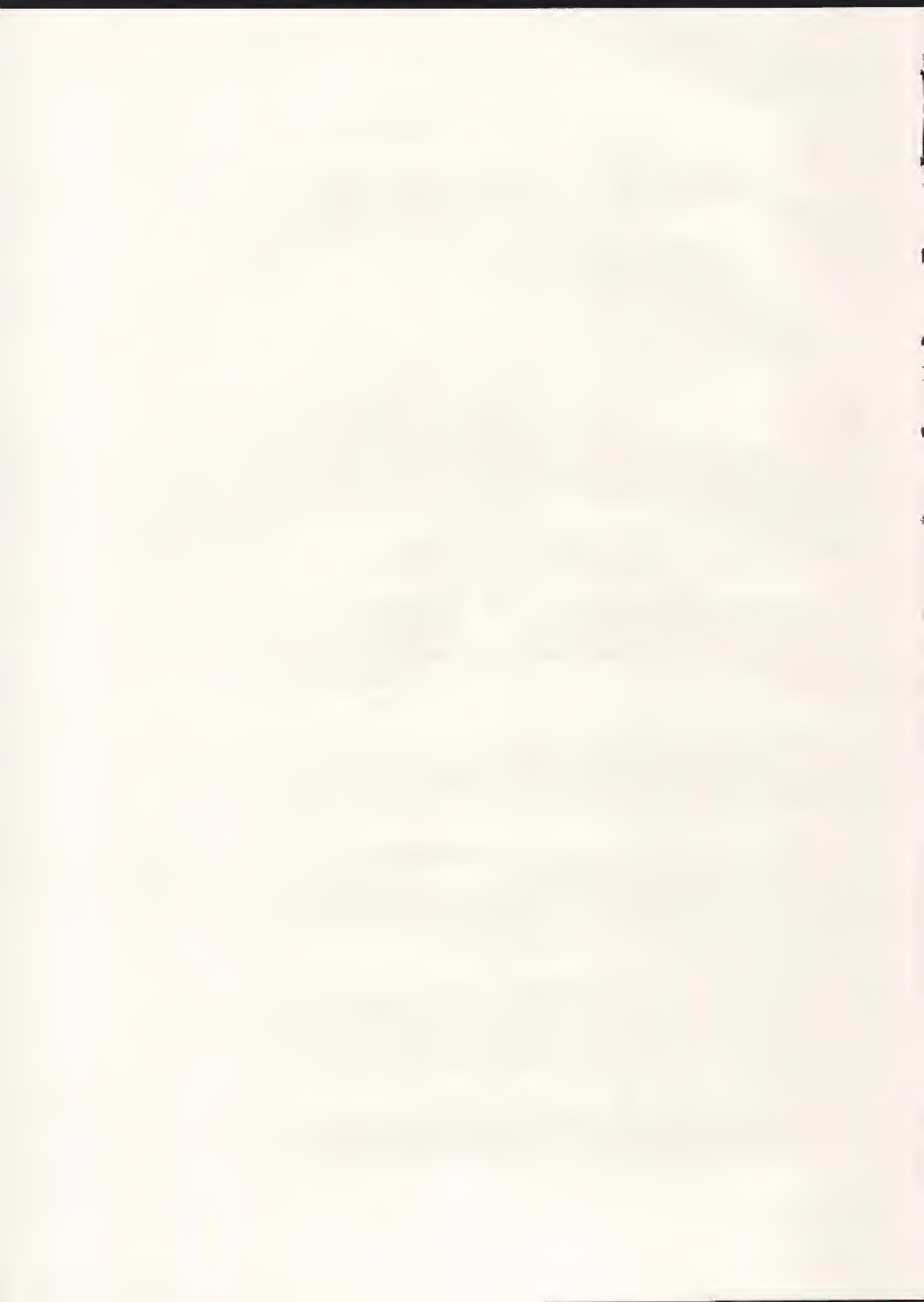
ISBN 978-92-9063-166-8

1. Kur'ân. Arapça. 2. Kur'ân--Tarih. 3. Kur'ân--İnceleme ve öğretim. I. Altıkulaç, Tayyar. II. İhsanoğlu, Ekmeleddin. III. Eren, Halit. IV. Sadawi, Salih. V. k.a. VI. Seri.

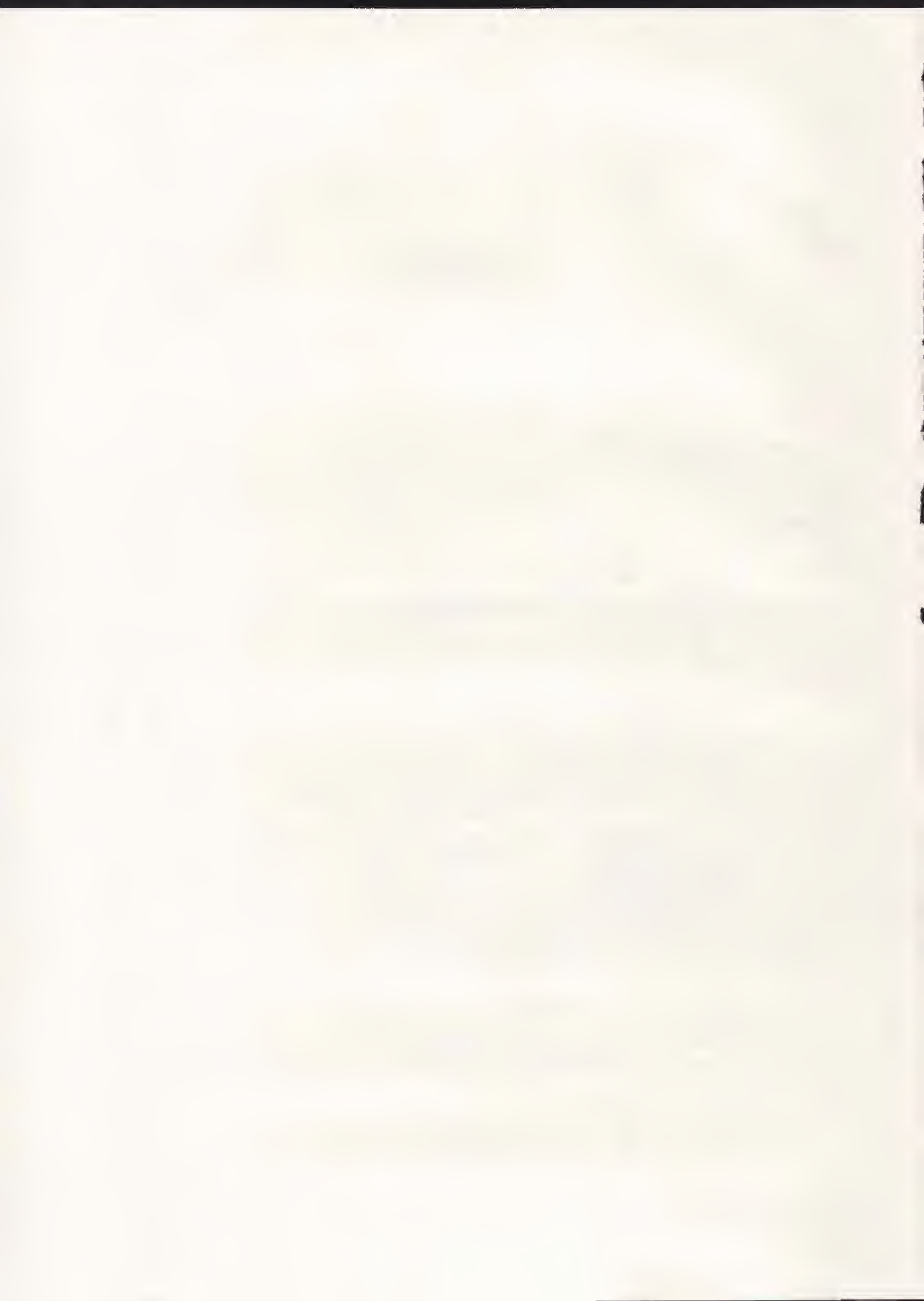
297.1224

IRCICA; BU KİTABIN BASIMI İÇİN GEREKLİ MADDÎ DESTEĞİ SAĞLAYAN

Birleşik Arap Emirlikleri Yüksek Konseyi üyesi ve
Şarja Emiri Şeyh Dr. Sultan bin Muhammed el-Kasımî'ye
derin şükranlarını sunar.

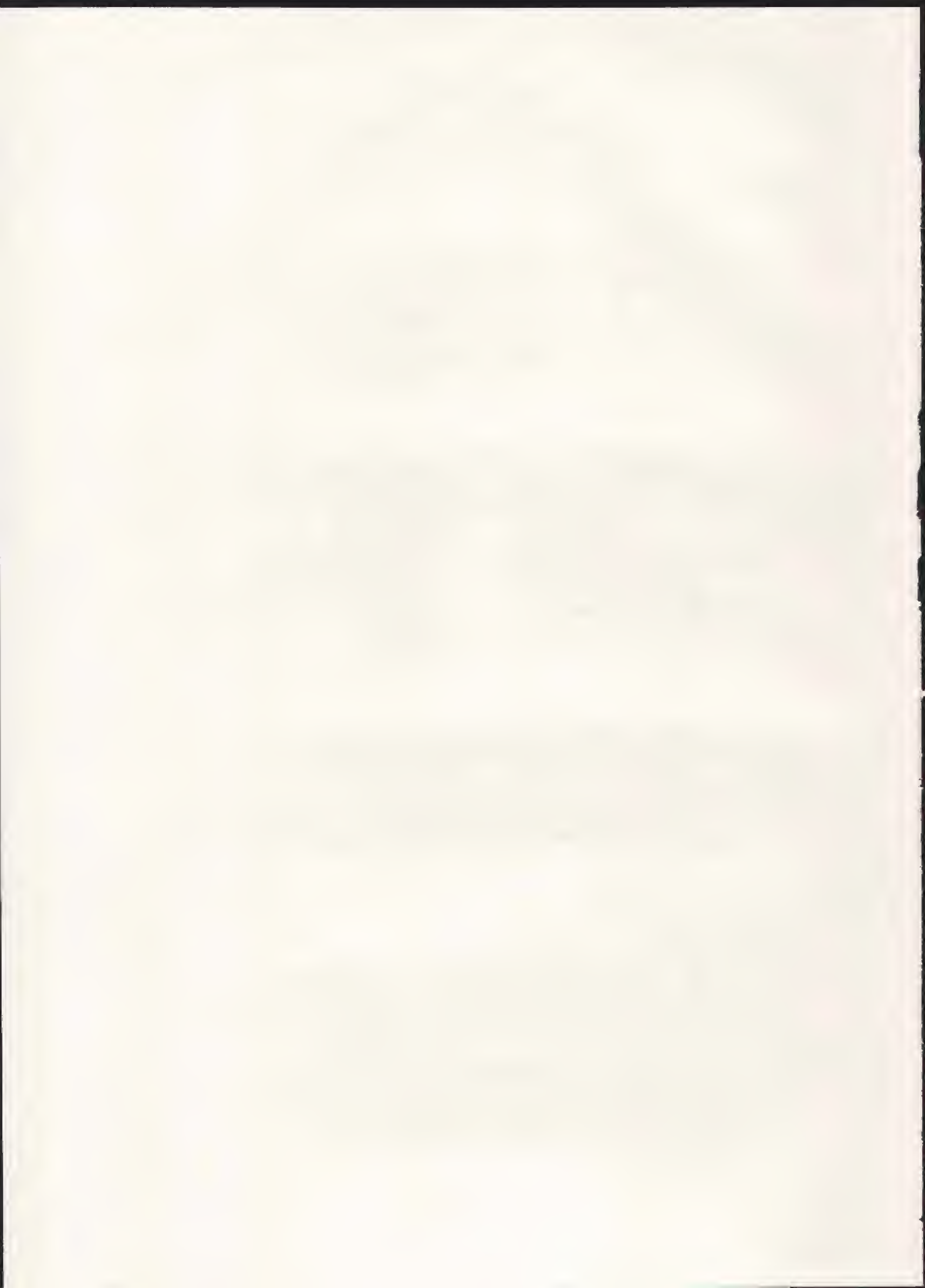


İÇİNDEKİLER



KISALTMALAR

a	: Varakın birinci yüzü
a.e.	: Aynı eser
a.g.e.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Aynı müellif
aş. bk.	: Aşağıya bakınız
b	: Varakın ikinci yüzü
bibl.	: Bibliyografya
bk.	: Bakınız
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Hz.	: Hazreti
İA	: İslâm Ansiklopedisi
krş.	: Karşılaştırınız
Ktp.	: Kütüphane
nr.	: Numara
nşr.	: Neşre hazırlayan, tahkik eden
ö.	: Ölümü
s.	: Sayfa
str.	: Satır
sy.	: Sayı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TİEM	: Türk ve İslâm Eserleri Müzesi
trc.	: Tercüme
ts.	: Tarihsiz
vd.	: Ve devamı
vr.	: Varak
y.y.	: Yayın yeri yok



SUNUŞ

DR. HALİT EREN
IRCICA Genel Direktörü

IRCICA, İslâm medeniyetini tarihteki ve günümüzdeki gelişmesi içinde iyi ve doğru bir şekilde anlatmak ve tanıtmak amacıyla çalışmaktadır. IRCICA'nın benimsediği başlıca hedeflerden biri, İslâm medeniyetinin temel kaynaklarını oluşturan eserler üzerindeki araştırmaları ilerletmek, yayınlar ve diğer ilmî çalışmalar yoluyla bunların tüm insanlığın bilgisine ve istifadesine sunulmasına katkıda bulunmaktır. Elinizdeki çalışma, IRCICA'nın 1980'de kuruluşundan beri bu amaçla yaptığı hizmetler zincirine yeni bir altın halka ekliyor: İslâm dininin temel direği, Hz. Muhammed'in peygamberlik vesikası, inananların hidayet rehberi ve insanlığı doğru yola iletmek üzere gönderilmiş, lafzı ve mâ nâsıyla eşsiz bir mucize olan kâinat kitabı Kur'ân-ı Kerîm'in Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki Hz. Osman Mushafı adıyla bilinen nüshasının edisyon kritikli tıpkıbasımını sunuyoruz.

Bu Mushaf'ın ilmî tahkikini ve yayına hazırlanmasını Türkiye'nin yetiştirdiği önde gelen Kur'ân ilimleri uzmanlarından, eski Diyanet İşleri Başkanlarından, Milletvekili Sayın Dr. Tayyar Altıkulaç gerçekleştirmiştir. Kendilerinin engin bilgileri ve tecrübeleriyle en mükemmel metodla yaptıkları incelemenin semeresi olan bu yayın, eminiz ki ilgili akademik çevrelerde ilgi uyandıracak ve bu sa hadaki araştırmalara önemli bir katkı sağlayacaktır.

IRCICA'nın İslâm'ın temel kaynaklarıyla ilgili çalışmaları çerçevesinde "Kur'ân-ı Kerîm çalışmaları" öncelikli bir yer almıştır. İlk projemiz "Kur'ân-ı Kerîm'in mânâsının tercümelerinin bibliyografyaları" konusunda olmuştur. Bu konuda *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qu ran: Printed Translations 1515-1980* (Kur'ân-ı Kerîm'in mânâlarının tercümeleri dünya bibliyograf yası: basılı tercümeler 1515-1980) adlı kapsamlı bibliyografyamız 1986 yılında yayımlanmıştır. Bu kitabın genişletilmiş bir edisyonu yayına hazırlanmaktadır. Elyazması halindeki tercümelerle ilgili olarak, en fazla sayıdaki tercümelerin bulunduğu Farsça, Urduca ve Türkçe dışındaki elli sekiz dilde yazılmış tercümeleri kapsayan *World Bibliography of Translations of the Holy Quran in Manuscript Form* (Kur'ân-ı Kerîm'in elyazması tercümeleri dünya bibliyografyası) adlı bibliyografya 2000 yılın da neşredilmiştir. Urduca yazmaları konu alan bibliyografya da yakın bir zamanda yayınlanacaktır. Türkçe ve Farsça elyazması tercümeler konusunda araştırmalarımız devam etmektedir. IRCICA'nın düzenlediği ilk milletlerarası toplantılardan biri de, 1986 yılında İstanbul'da düzenlenen "Kur'ân-ı Kerîm'in Tercümesi" konulu sempozyumdur.

Aynı çerçevede, iki ayrı tarihî mushafın basımı da IRCICA tarafından gerçekleştirilmiştir. Bun lardan ilki, Saraybosna'da Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde muhafaza edilen, 582/1186'da Selçuklu

Sultanı Tuğrul Bey adına yazılmış ve *Fazıl Paşa Mushafı* adı ile bilinen mushafın düzeltilmiş tıpkıbası mıdır. Diğeri ise, İslâm coğrafyasında ilk basılan mushaf olma özelliğini taşıyan, Tataristan, Kazan'da 1803'de basılmış mushafın, yine düzeltmeden sonra 2005'te yapılan tıpkıbasımıdır.

İslâm medeniyetinin kaynaklarının kıymetli bir tarihî belgesi ve mirası olarak kabul ettiğimiz Hz. Osman Mushafı'nın Topkapı Sarayı Müzesi nüshası yayın yoluyla kültür dünyasına takdimi vesilesiyle IRCICA, önemli bir görevi yerine getirmenin bahtiyarlığını yaşamaktadır. Söz konusu eser, halen Top kapı Sarayı Müzesi'nde H.S. 44/32 numarada kayıtlı "Hz. Osman Mushafı" veya "Topkapı Mushafı" olarak bilinen eserdir ve bildiğimiz kadarıyla günümüze ulaşan en eski mushaf-ı şeriflerdendir.

Sayın Dr. Altıkulaç Mushaf tarihini ve bu eserin yayına hazırlanışında takip ettiği metodu, her bilgi derecesindeki okuyucuyu tatmin edecek şekilde açıklamıştır. Kendilerinin mushaf kitabeti, Kur'ân-ı Kerîm kıraati başta olmak üzere konuyu değişik açılardan ele alan çok değerli incelemeleri ileriki sayfalarda okuyucuya sunulmuştur.

Şüphesiz Topkapı Mushafı'nın diğer eski mushaf nüshaları arasında özel ve önemli bir yeri vardır. Sadece iki varak eksiğiyle (23 âyet-i Kerîme) bu nüsha, tarihî Mushaflar arasında tamama en yakın durumdadır. Sayın Altıkulaç'ın incelemesinde detayları ve örnekleriyle belirtildiği üzere bu nüshada yer yer, zamanın tesiriyle okunması iyice zorlaşmış bölümler de bulunmaktadır. Bunlar da dikkat, ihtimam ve şüphesiz büyük bir sabırla çeşitli karineler ve emarelerden faydalanılarak okunabilmiş ve ilk yazılışa uygun olarak metin tesis edilmiştir.

Bu önemli çalışmanın IRCICA yayınları arasında yer alması bizlere büyük memnuniyet vermiştir. Bu vesileyle, Sayın Dr. Tayyar Altıkulaç'a en derin şükranlarımı ifade etmek isterim. Eserin yayımı için izin veren T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'ne bu önemli eserin ortaya çıkmasını sağlayan destekleri için teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca, Topkapı Sarayı Hz. Osman Mushafı'nın baskı masraflarını karşılayan, Birleşik Arap Emirlikleri Yüksek Konseyi Üyesi ve Şarja Emiri, hayır ehli Şeyh Dr. Sultan bin Muhammed el-Kâsımî'ye şükranlarımı ifade etmek isterim. Bu meyanda merkezimizin ilk yıllarında *Hz. Osman Mushafı*'nı yayımlamayı da bir hedef olarak benimseyen ve yıllar sonra, Sayın Altıkulaç'ın bu Mushaf'ı yayına hazırladığını gördüğümüz de, bunun bir IRCICA yayını olarak basılması için, yukarıda belirtilen malî desteğin elde edilmesini sağlayan, İslâm Konferansı Teşkilatı Genel Sekreteri Sayın Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'na da en derin şükranlarımı sunarım.

TAKDİM

Topkapı Sarayı Müzesi'nde Hz. Osman'a Nisbet Edilen Mushaf Üzerine Tarihi ve Kodokolojik Mülahazalar

E. İHSANOĞLU*

İslâm, Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA); uzun müddet Osmanlı sultanlarının oturduğu ve Cumhuriyet devrinde de İslâm sanatını sevenlerin hizmetine müze olarak açılan Topkapı Sarayı'nda mahfuz olup Hz. Osman Mushafı olarak bilinen, parşömen üzerine yazılmış bu Mushafı neşretmekle şeref duyar.

1980 yılında, Hicrî on beşinci asrın girişi münasebetiyle dünya çapındaki kutlamalar sırasında faaliyete başladığından beri IRCICA, çalışmalarının merkezine Kur'ân-ı Kerîm'i koymuştur. İslâm kültürü ile ilgili çok sayıda çalışma ve neşriyat yapmış, bunların başına İslâm Medeniyeti'nin kuru mayan, tükenmeyen kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili çalışmaları almıştır. IRCICA şimdiye kadar tarihî ve sanat değeri olan müteaddit mushafların neşrini sağlamış[1], Kur'ân-ı Kerîm'in dünyadaki çeşitli dillere tercümesi ve Kur'ân'ın yayılması konularında çalışmalar yapmıştır.[2] Hz. Osman'a nisbet edilen bu Mushaf, Merkez'in yayın projesinin önemli hedeflerinden biriydi. Bu proje ile ilgimiz ilk günden beri devam etti. Nihâyet, uzun hazırlıklardan, çalışma metodunun tayininden ve imkanların elvermesinden sonra bu gün neşrine muvaffak olabildik.

Merkezimiz aynı zamanda, bundan önce Topkapı Sarayı Müzesi koleksiyonlarındaki eserlerden bir kısmı hakkında bazı çalışmalar yayınladı. Bunlar İslâm kültürünün önemli kaynakları arasına

---

* IRCICA kurucu genel direktörü (1980-2004) ve İslâm Konferansı Örgütü Genel Sekreteri.

1 Tarihî ve yüksek sanat değeri olan hatlarıyla temayüz eden bazı Mushaf yazmalarından örnek olarak alınan bazı sayfaları Merkezimiz yönetimimizde hazırlanan *İslâm Kültür Mirasında Hat Sanatı* kitabında yayınlamıştır. Bu kitabın 1990 yılında Arapça, 1992 yılında Türkçe, 1996 yılında Arnavudça, 1998'de İngilizce, 2000 yılında Behasa (Malayu) dilinde baskıları yapılmıştır.
Merkezimiz ayrıca şu Mushafları da yayınlamıştır:
— Merhum Eşref Kovaçeviç'in yazdığı Mushaf (Kur'ân-ı Kerim, İstanbul 1997).
— Bosna, Saraybosna'daki Gazi Hüsrev Bey Kütüphanesi'nde bulunan H. 1265 tarihli Mushaf (2002).
— Tataristan Cumhuriyeti başkenti Kazan'da 1803 yılında İslâm dünyasında basılan ilk mushafın tıpkı basımı (1992-2005).

2 Merkezimiz Kur'ân-ı Kerîm mealleri tercümeleriyle ilgili editörlüğümüzde bazı bibliyografya çalışmaları yaptı. İlk cildin neşri 1986 yılında yapıldı. Bu cilt *World Bibliography of Translations of the Meanings of the Holy Qur'an Printed Translations 1515-1980* (İstanbul 1986).
— Yazmaları konu alan ikinci cildin Türkçe, Farsça ve Urduca tercümeler dışındaki kısmı *World Bibliography of Translations of the Holy Qur'an in Manusctipt Form I* adıyla basılmıştır (İstanbul 2000). Bu yıl Urduca tercümeleri basılacaktır.

girdi. Önce, 1993 yılında *Kâbe Anahtarları ve Kilitleri*, 1996 yılında *Kâbe Örtüleri* kitaplarını yayın ladı. [3]Arapça, İngilizce olarak 2000, 2002 yıllarında *İslâm Kılıçları*[4] adlı eseri neşretti. Bu çalışmaları yaparken Topkapı Sarayı Müzesi uzmanlarından, İslâm sanatının önemli üstadlarından faydalandı.

Hz. Osman Mushafı diye tanınan bu Mushafın projesi 1991 yılında müze idaresine ve müzenin tabi olduğu Kültür Bakanlığı'na müracaatımızla başladı. Memnuniyetle ifade edebilirim ki, Bakanlık müracaatımıza müsbet cevap verdi. Nihâyet, 1999 yılında Merkezimiz ile Topkapı Sarayı Müzesi arasında işbirliği ve neşir haklarını düzenleyen bir anlaşma imzalandı.[5]

Hedefimiz, şimdiye kadar ancak bazı sayfalarının fotoğrafı yayınlanan bu ünlü Mushafı neş retmekti. Fakat mesele kolay değildi. Zira, üzerinde yapılacak çalışmanın mushaflar tarihinde bu Mushafın yerini ve değerini ortaya koyması da gerekiyordu. Bu hedefin gerçekleşmesi, zamanımızda kıraat ilminin en yetkili kişilerinden biri olan sabık Diyanet İşleri Başkanı Prof. Dr. Tayyar Altıkulaç'ın 2002 yılında, Mushafın incelemesini ve karşılaştırmasını üzerine almasıyla başladı.[6] T. Altıkulaç bu Mushafı neşre hazırlamak için, baştan sona metnini okudu, Medine'deki Mushaf Matbaası'nda basılan Kur'ân-ı Kerîm nüshasının metniyle karşılaştırdı. Başına Mushaf imlâsının tevkîfî olup olmadığı hak kında geniş ve derin bir inceleme yazdı. Bu münasebetle bu gün Mushafın nasıl yazılması gerektiği hakkındaki düşüncelerini mukaddimede serdetti. Yine Hz. Osman'a nisbet edilen Taşkent Mushafı'yla karşılaştırdı. Mukaddimenin sonuna, eski kaynaklara ve bahsedilen iki Mushafa dayanarak Hz. Os man'a izafe edilen mushaflar arasındaki varyantları gösteren bir cetvel ilave etti.

Şuna da işaret etmek gerekir ki, bu önemli hedefin gerçekleşmesi, Birleşik Arap Emirlikleri Şârca emiri Şeyh Dr. Sultan b. Muhammed al-Kâsımî'nin cömert destekleriyle tamamlanmıştır. Şeyh Sultan b. Muhammed al-Kâsımî IRCICA'ya daha önce de çeşitli önemli kültür faaliyetlerinin gerçek

---

[3] *Kitâb Mefâtih el-Ka'beti'l-Müşerrefe ve Akfâliha: Dirâse Eseriye li Mecmûa Akfâlihâ ve Mefâtîhihâ el-Mahfûza fi Methafi Topkapı Sarayı bi İstanbûl*, İstanbul, 1993; *Kitab Astâr el-Ka'beti'l-Müşerrefe*, İstanbul, 1996.

[4] *Kitâb al-Suyûf el-İslâmiye*, İstanbul, 2000, 2002.

[5] IRCICA ile T.C. Kültür Bakanlığı arasındaki resmi yazışmalar 20 Eylül 1991 tarihinde IRCICA idaresi ve Topkapı Sarayı Müzesi uzmanlarının konuyu görüşmesinden sonra başladı. Burada, o zamanki Topkapı Sarayı Müzesi Müdürü merhum Ahmed Menteş'e teşekkürü bir manevi borç bilirim. Projenin resmi olarak başlamasında onun müsbet tutumu önemli rol oynadı. Yine o sırada müze yazmalar kısmı başkanı, sonra müze müdürü olan Dr. Filiz Çağman'a da teşekkür ede rim. Sayın Çağman projenin ikinci merhalesinde, özellikle fotoğraflama yolu ile kopya almamızda kolaylıklar gösterdi. Burada ayrıca, projenin gerçekleşmesi devresinde bize her türlü kolaylığı gösteren Kültür Bakanlığı mensuplarına, bilhassa zamanın Bakanı Sayın İstemihan Talay'a (1997-2002) da teşekkürlerimi sunarım.

[6] Prof. Dr. Tayyar Altıkulaç Kastamonu'nun Devrekani ilçesinin Bıngıldayık köyünde1938 yılında doğdu. Dokuz yaşın da hafız oldu. Dînî ilimlere dair ilk dersleri Devrekani'de aldı. Sonra İstanbul'a geldi. Orta ve lise eğitimini İstanbul İmam Hatip Okulu'nda tamamladı. 1963 yılında İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü'nü bitirdi. Mezuniyetinden sonra dini okullarda, ortaokullarda öğretmenlik yaptı. Ardından, Irak'a gitti. 1967-1968 yıllarında Bağdad Üniversitesi'nde Arapça ve Arap edebiyatı ihtisası yaptı. Tefsir dalında doktor payesini aldı. 1971-1976 yıllarında Diyanet İşleri başkan yardımcılığında, 1976-1977 yıllarında Milli Eğitim Bakanlığı'nda Din Eğitimi genel müdürlüğünde bulundu. Ardından Diyanet İşleri Başkanı oldu. 1978-1986 yıllarında bu görevde kaldı. Türkiye'de ve Avrupa'daki Türkler arasındaki dînî faaliyetlerin ve müesseselerin yerleşmesinde ve gelişmesinde büyük hizmetleri oldu. Türkiye Diyanet Vakfı'nın İslâm Araştırmaları Merkezi ISAM'ın kurulmasında, ISAM tarafından şimdiye kadar 32 cildi yayınlanan "Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi"'nin neşrinde büyük emekleri geçti. Kendisi de ansiklopediye maddeler yazdı. Halen T.B.M.M. üyelerinden olup hizmetlerine devam etmektedir. Meclis'teki Eğitim ve Kültür İşleri komisyonuna başkanlık yapmaktadır.
Tayyar Altıkulaç Türkiye'de ilk defa Kur'ân-ı Kerim'i tertil üzere ses bandlarına kaydetmiş, kıraata dair kitaplar neşrer miştir. Bunlar arasında Ebû Şâme el-Makdisî'nin *el-Mürşid el-Vecîz ilâ Ulûm Tataallak bi'l-Kitâb el-Azîz* (Beyrut 1975) ve el-Zehebî'nin *Ma'rifet el-Kurrâ el-Kibâr ale'l-Tabakât ve'l-Âsâr* (İstanbul 1995) vardır.İslâm âlemine hizmetlerinden biri Hicri Takvim üzerinde birlik sağlamak için 1978 yılında İstanbul'da tertib ettiği toplantıdır.

leştirilmesinde yardım etmiş, bizden yardımlarını esirgememiştir. Onun destekleri olmasa bu işlerin gerçekleşmesi imkansızdı.

* * *

Topkapı Sarayı Müzesi'nde bulunan bu Mushaf-ı Şerif'i Mısır valisi Kavalalı M. Ali Paşa 1226/1811 yılında Sultan II. Mahmud'a hediye olarak göndermiştir.[7] Mushafın baş tarafına (yap. 3b'ye) 20 Cemaziyelevvel 1226 [12 Haziran 1811] tarihinde, aşağıda özetini verdiğimiz Osmanlıca kayıt düşülmüştür. Bu kayıt, bu Mushafın Topkapı Sarayı'na nasıl intikal ettiğini, I. Sultan Selim devrinde inşa edilen ve Hz. Peygamber ile Ashabının hatıralarının saklandığı Hırka-i Saadet Odası denilen Mukaddes Emanetler Dairesi'nde nasıl korunduğunu bize açık şekilde gösteriyor. Osmanlıca edebi bir üslubla sanatkârâne rikâ' (icazet) hattıyla yazılan bu kayıt özet olarak şöyledir:

> "Zahir ve celi" kûfî hat ile yazılan bu Mushafın Halife Hz. Osman'ın eliyle yazılan mushaflardan biri olduğu anlaşılıyor. Bu Mushaf büyük-küçük herkes tarafından bilinir. Kahire'de bir kütüphanede muhafaza edilmiş, uzun zaman "yümn ü bereket" kaynağı sayılmış, ileri gelen erkan ve ayan, Kahire'de oturanlar ve Kahire'yi ziyaret edenler tarafından saygıyla ziyaret edilmiş ve okunmuştur. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa bu önemli, değerli ve hürmet gerektiren Mushafı 1226 (1811) yılında Sultan II. Mahmud'a hediye etmeye karar verdi. Osmanlı sultanları İslâm din ve devletinin en büyük varisleri oldukları için bu değerli eseri asıl sahiplerine hediye etmeyi düşündü. Böylece, İstanbul'a gönderilen Mushaf "aslına irca edilmiş" oldu. Mukaddes Emanetler Dairesi'ndeki yerine kondu. Bunun gelmesi "hayır, uğur, feyz ve bereket" kaynağı oldu. Mushaf bu daireye konulmasıyla "ta'zîm ve tekrîm" konusu oldu.

Bu nadir Mushaf nüshası 1811 yılından bu güne kadar Topkapı Sarayı'nda korundu. İfade edildiği gibi, II. Mahmud'dan sonra gelen Osmanlı halifelerinin, devlet ve din adamlarının da saygı gösterdiği bir emanet oldu. Saray 1928'de ziyaretçilere açık müzeye çevrildikten sonra da müze idaresi ve ziyaretçiler nezdinde aynı önemini korumaya devam etti. Müslümanlar ve İslâm kültürü ve sanatı ile ilgilenen diğer ziyaretçiler tarafından en çok ilgilenilen eserlerden biri oldu. Bu sebeplerden dolayı bu kufi hatla yazılmış Mushaf, Hz. Osman'ın emriyle çoğaltılıp değişik vilayetlere gönderilen mushaflardan biri olarak şöhret buldu.

Erken devirde parşömen üzerine kufi hatla yazılan ve camilerde muhafaza edilen büyük hacimli mushaflar, halk arasında Hz. Osman Mushafı diye meşhur oldular. Her ne kadar günümüze tamamı ulaşmasa da bu mushaflardan bazı eski merkezlerde örnekler vardı. Makrîzî, *el-Hıtat* adlı eserinde bu mushaflardan üç tanesinden söz eder. Bunlardan ikisi Mısır'da Amr b. el-As Camii'nde, biri Fadıliyye Medresesi'ndeydi.[8] Ahmed Teymur Paşa'nın anlattığına göre, Fadıliyye Medresesi'ndeki mushaf sonunda Kahire'deki el-Mescid el-Husaynî'ye intikal etti. [9] Belki de, M. Ali Paşa'nın Osmanlı Halifesi'ne hediye ettiği Mushaf Makrizî'nin zikrettiği diğer iki mushaftan biridir. Makrizî'nin rivâyetine göre, kardeşi Abdülmelik b. Mervan tarafından Mısır valisi tayin edilen Abdülaziz b. Mervan, Haccac tarafından gönderilen Mushafla yetinmedi. Kendisi yeni bir mushaf yazılmasını emretti. Bu mushaf okunmak için Amr b. el-As Camii'ne kondu. Esma bnt. Ebi Bekr b. Abdülaziz b. Mervan'a nisbeten

---

7 Bu Mushaf Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi H.S. 194 numarada kayıtlıdır. Fehmi Ethem Karatay tarafından yapılan katalogda böyle gösterilmektedir. Bazı çalışmalarda, bilhassa üstad Salahaddin el-Müneccid'in *Dirâsât fî Târih al-Hatt al-Arabî*, (s.55) adlı eserinde böyle kaydedilmiştir. Sonra numara H.S. 22 olarak değiştirilmiş, en sonra nr. 44/32'de gösterilmiştir.

8 *el-Hıtat*, éd. Ayman Fuâd Sayyid, Dâr al-Furkan tabı, Londra, 1424/2003, IV/I, 30-33, IV/II, 462.

9 *el-Âsâr el-Nebeviyye*, Kahire 1951, s. 38-42. Bu mushaf şu anda Mısır Evkaf Bakanlığı'na tâbi Kahire İslâmi Yazmalar Merkez Kütüphanesi'nde bulunmaktadır.

Esma Mushafı diye meşhur oldu. Bu rivayete göre Irak halkından bir kişi Mısır'a bir Mushaf getirdi. Bu Mushafın, Hz. Osman Mushafı olduğu, Hz. Osman'ın şehadeti sırasında bu Mushafı okumakta olduğunu söyledi. Mushafın üstünde onun kanının lekesi vardı. Bundan sonra, Amr Camii imamı, bir gün Hz. Osman Mushafı'ndan bir gün Esma Mushafı'ndan okuyordu. 5 Muharrem 378/26 Nisan 988 tarihinden itibaren ise sadece Esma Mushafı'ndan okunmaya başlandı. Hz. Osman Mushafı veya İmam Mushafı denen Irak'tan getirilen Mushaf sonraları Fadıliyye Medresesi'ne nakledildi. Sonra oradan çeşitli yerlere taşındı. Nihâyet 1305/1888 senesinde zikrettiğimiz Meşhed-i Hüseyni'ye ulaştı.

Hz. Osman'a nisbeti doğru olsun veya incelememizde görüleceği gibi doğru olmasın, şüphesiz bu önemli Mushafın neşri çeşitli yönlerden ilmî değeri olan bir çalışmadır. Bu Mushafın neşri, İslâm edebiyatında köklü geleneklere sahip olan Kur'ân-ı Kerim çalışmalarının altın zincirinin önemli bir halkasını teşkil edecek, Kur'ân-ı Kerîm çalışmalarında yeni ufuklar açacaktır.. Bu Mushaftan önce ve sonra istinsah edilen mushafların metinlerinin karşılaştırılmasında bir kaynak olarak kullanılacaktır. Kendisinden önce ve sonra yazılan mushafların yazı özelliklerinin açıklanmasına, zamanlarının tayi nine ve değişik mushafların kronolojik perspektif içinde sıralanmasına vesile olacaktır. Bu Mushafın en büyük özelliklerinden biri, iki yaprak dışında tam bir nüsha olmasıdır. Bu husus, en eskisi Hicri III/Milâdi IX. asırda istinsah edilen ve istinsah kaydı taşıyan diğer tam nüshalara göre, neşre konu olan nüshaya ayrı bir önem sağlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'in nassı (metni) ve mushafların tarihinin kronolojik etüdünü kolaylaştırır. Yazmalar (Codicologie) ilminin maddi unsurlarıyla ve Arap yazısının tarihi (paleografya) ile uğraşan araştırmacılara yeni imkanlar sağlar.

Bu Mushaf 41x46 (32x40) cm ebadında 408 parşömen varaktan meydana gelir. Kalınlığı 11 cm'dir. Genellikle Mushaf incelendiğinde yazılarının bir kısmının farklı kalınlık ve stil ile yazıldığı görülecektir. Bu husus iyi inceleme yapılması gereken bir konudur. Bu konuda sadece bir misal olarak, yap. 1a-6b ve 7a-10b arasındaki kısımları verebiliriz. Umumiyetle Mushafın sayfalarında 18'er satır bulunur. Bunun yanında 16'şar veya 17'şer satır bulunan sayfalar da vardır. Bu arada, Mushafın ilk ve son sayfalarında ise 14'er satır olduğu görülür. Birinci sayfada Fatiha ve Bakara sûrelerinin başında kırmızı mürekkeple müteahhir ilaveler yer alır. Öyle anlaşılıyor ki, şu veya bu sebepten dolayı zarar gördüğü veya kaybolduğu için bazı sayfalar sonradan yazılıp Mushafa ilave edilmiştir. Eğer böyle olduysa bu ilaveler birbirine yakın zamanlarda gerçekleşmiş olmalıdır.

Araştırmacıların hizmetine takdim etmekte olduğumuz bu Topkapı Sarayı Mushafı incelendiği zaman, gelişmiş bir kûfî hat ile yazıldığı, harflerinin şeklinin Hz. Osman (hilafeti 23-35/644-656)'a nisbet edilen ve onun devrinde parşömen üzerine yazıldığı için Hz. Osman Mushafı diye şöhret bulmuş ilk devirdeki mushafların yazı stilinden oldukça uzaklaştığı görülecektir. Zira, ilk devirdeki mushafla rın yazıları dik açılı, noktasız ve harekesizdir. Âyetler arasında fasıla, a'şar, ahmas ve sûreleri ayıran işaretler yoktur.[10] Mushaf incelendiği zaman, nüsha metninde Ebü'l-Esved el-Dü'elî (ölm. 69/689) metoduyla harflere nokta şeklinde harekeler konduğu görülür. Bu metod Hz. Osman'ın vefatından sonra icad edilmiştir. Bu Mushaf, harflerinin şeklinin orantısıyla ve irâb alâmetlerinin (hareke) konmuş olmasıyla, ilk devir kufi yazısıyla yazılan mushaflara göre farklılık arzeder. Zira, Ebû'l-Esved el-Dü'elî'nin metodu, irâb alâmetlerinin (harekelerin) metin için kullanılandan ayrı renkte mürekkeple noktalar

[10] Arap yazısının gelişmesi konusunda büyük âlim rahmetli Prof. Dr. Nihad Çetin'in zikrettiğimiz hat kitabımıza yazdığı *Hat Sanatının Doğuşu ve Gelişmesi (Yakut Devrinin Sonuna Kadar)* adlı tarihî önemdeki mukaddimesi ile (s. 14-30) Dr. Salahaddin el-Muneccid'in *Dirâsât fî Târîh el-Hatt el-Arabî min Bidâyetihî ila'l-Asr el-Umevî* adlı kitabına bakınız. Ayrıca bkz. İbrahim Şebbuh: *Ba'z Mulahazât ala'l-Berdiyyât el-Arabiyye el-Mısriyye el-Mübekkire ve Medâ Tahassuruha bi Harekât İslah el-Kitâbe el-Arabiyye, Ebhâs el-Nedve el-Devriyye li Tarih el-Kahire* (1. baskı, Mısır, Darülkütüb, 1970), I, 15-30.

şeklinde konmasıyla dikkat çeker. Dü'elî'nin metodu onun şu ifadesiyle özetlenir: "Mushafı eline al. Yazı mürekkebinin renginden ayrı bir mürekkep al. Dudağımı açtığım zaman harfin üzerine bir nokta koy. Dudağımı büzdüğüm zaman noktayı harfin yanına, dudağımı aşağıya doğru hareket ettirirsem (kırarsam) noktayı harfin altına koy. Bu hareketleri tekrarlarsam (ğunne) iki nokta koy."[11]

Topkapı Sarayı nüshasında irab alametlerinin konmasında Ebü'l-Esved el-Dü'elî'nin bu meto dunun dikkatlice uygulandığını görüyoruz. Harflerin üstüne, yanına, altına kırmızı mürekkeple tek noktalar konmuş. Tenvin (ğunne) yerine ise iki nokta konmuştur.

Birbirine benzeyen harfleri ayıran işaretlerin (çizgilerin) konması (i'câm) ise Ebu'l-Esved ed-Dü elî'nin koyduğu irab noktalarının konmasından sonra ikinci merhaleyi teşkil eder. Bu işaretler, Ku r'ân-ı Kerim'in hatalı okunmasının yaygın hale gelmesinden sonra Abdülmelik b. Mervan devrinde (26-86/646-705) Irak valisi Haccac b. Yusuf el-Sakafi(41-95/661-714)'nin emriyle Ebu'l-Esved el-Du elî'nin talebeleri tarafından konmuştur. Bu iş birbirine benzeyen harflerden bazılarının üzerine veya altına meyilli kısa çizgiler konarak gerçekleştirilmiştir. Neşrettiğimiz bu Mushafta, devamlı olmasa da bunun örneklerini göreceğiz. Bu konu üzerinde ayrıca duracağız.

"Şiir şekilleri" diye tanınan Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî (ölm. 175/797)'nin ortaya koyduğu sekiz şekile ise *fetha, zamme, kesre, sükun, şedde, medde, sıla, hemze* adları verilir. Bu şekiller bu Mushafta ve bundan önce yazılan kufî mushaflarda görülmez. Belki de el-Dânî'nin "Noktalama yapan Tabiîne ve eski imamlara uyularak, el-Halil'in eserlerinde icadettiği şiir şekillerinin tam ve ana mushaflarda terk edilmesi doğru ve evlâ bir harekettir"[12] demesi, bazı mushaflarda el-Halîl'in metodunun kul lanılmayıp dördüncü asra, hatta beşinci asrın ilk yarısına kadar hareke yerine nokta işaretlerinin kullanılması problemini izah eder.

Benzer harflerin birbirinden ayrılmasını sağlayan işaretler (i'câm) nokta ile kısa çizgi arasında değişik şekiller almıştır. Noktalama daha meşhur olup irab noktalamasına benzer şekil olup tarih leri belli olan çok sayıda örneği vardır.[13] Meyilli kısa çizgiler halindeki (i'câm)işaretleri daha çok büyük ebadlı mushaflarda kullanılmıştır. San'a'daki erken devir mushaflarında bunun çok sayıda örneği vardır. Bu çizgiler harflerin üst ve altlarında çok görülür: Aynı şekilde yazılan (ب), (ت), (ث) harflerinden Bâ (ب) harfinin altında bir meyilli çizgi, tâ (ت) harfinin üstünde iki, s̱â (ث) harfinin üstünde üç meyilli çizgi bulunur. Birbirine benzeyen diğer harflerde de durum aynıdır. Bu çizgiler metnin mürekkebiyle ince çizgi halinde konur. Böylece ayrı bir mürekkeple konan yuvarlak hareke ('irâb) noktalarından ayrılır.[14]

Bu Mushafta kullanılan i'câm işaretleri gözden geçirildiğinde diyebiliriz ki, devamlı olmasa da, büyük ebadlı mushaflarda kullanılan ve siyah mürekkeple yukarıda kısaca işaret ettiğimiz çizgi halinde konulan işaretlerin kullanıldığı görülmektedir.

Bā, tā, s̱ā harflerini birbirinden ayırmak için bā harfinin altına bir, tā harfinin üstüne iki, sā harfinin üstüne üç eğik ince çizgi konmuştur. Nun (ن) ve yā (ي) harfleri de zikredilen üç harf gibi yazılmıştır. Yalnız, nun harfinin üstüne bir çizgi, yā harfinin altına iki çizgi konmuştur. Bu benzer grup içinde s̱ā'nın üç çizgi ile noktalanması en az tatbik edilenidir.

---

11 Ebu Amr el-Dânî, *el-Muhkem fî Nakt el-Masâhif*, ed. İzzet Hasan, Dimaşk 1960, s.4-7; aynı müel., *Kitab el-Nakt ve'l-Şekl*, ed. Ahmed Dehman, Dimaşk 1940, s.124-125.

12 el-Dânî, *el-Muhkem fî Nakt el-Masâhif*, s. 22.

13 Erken devirde papirüs ve sikkeler üzerindeki yazılar *ve* Kudüs'teki Kubbet el-Sahra Camii'ndeki kitabeler önemli örnek lerdir (Abdullah b. Muhammed b. Abdullah el-Münif, *Dirâse Fenniye li Mushaf Mübekkir*, Riyad 1998, s. 134-144.).

14 Aynı eser, s. 147-148.

Cim (ج), ḥā (ح), ẖā (خ), harflerine gelince, cim harfi altında bir çizgi ile, ẖā harfi üstünde bir çizgi ile noktalanır, ḥā ise noktasızdır. Aşağıdaki harflerin [د، ذ؛ ر، ز؛ س، ش؛ ط، ظ؛ ع، غ] benzerlerinde ise i'câm işaretleri yani çizgi yoktur. Bunlar i'câm işaretlerinin kullanılmasından önceki gibi kalmıştır. Ṣad (ص) ve żad (ض) harfleri ise birincisinin çizgisiz, ikincisinin üstüne bir çizgi konarak birbirinden ayrılmıştır. Fā (ف) ile ḳaf (ق) harflerinden birincisinin üstüne bir çizgi, ikincisinin altına bir çizgi konmuştur.

Umumî bir değerlendirme yaparsak, bahsedilen i'câm çizgilerinin Mushafın başından sonuna düzenli bir şekilde tatbik edilmediği görülür. Hatta, aynı sayfada bunların muntazaman konduğunu görmüyoruz. Aksine, kırmızı mürekkeple konan irab (hareke) işaretleri (kırmızı noktalar) düzenli bir şekilde konmuştur.

Şimdi, bu mushafın kodokolojik açıdan önemli bir yönünü yani ebadı ve süslemesini ele aldığımızda görürüz ki, Topkapı Sarayı'ndaki bu Mushaf Hz. Osman mushafları ve onlar örnek alınarak yazılan mushafların devrinden sonraki döneme aittir. Zira erken devir mushafları Hz. Osman mushafları örnek alınarak yazıldığı için onlar gibi süsleme unsurlarına sahip değildir. Bu da ilk devir mushaflarının özelliğini teşkil etmektedir. Bundan sonraki merhalede ise geometrik ve nebâtî süsleme unsurları sûreler ve âyetleri ayıran fasılalarda kullanılmaya başlar. Sûreler arasındaki fasılalarda şeritler (bandlar) bulunur. Âyetler arasındaki fasılalar ise küçük süslü daireler şeklindedir. Her birinde çeşitli renklerle süslenmiş motifler bulunur.

Son yıllarda San'a Büyük Camii'nin tavan arasında keşfedilen çok sayıda mushaf bakiyeleri ve perakende evrakların üzerinde yapılan çalışmalar, ilk dönem ve özellikle Emevi dönemi (41-132/661-750) mushafları konusunda açık bilgiye sahip olmamızı sağlamıştır. Çok sayıdaki varaktan anlaşılıyor ki Emevi devri mushafları dikey (vertical) şekil alırken Abbasi devri mushafları daha çok yatay (horizontal) şekil almaktadır. Emevi mushaflarından süslü olanların görkemli bir şekilde süslenmiş olduğu görülmektedir. Bu süslemeler, Kudüs'teki Kubbetüssahra'nın, Şam'daki Emeviye Camii'nin ve diğer Emevi abidelerinin süslemelerine benzemektedir[15]. Topkapı mushafının ebad ve süsleme üslubuna baktığımızda onun birinci gruba yani Emevi dönemi mushaflarına ait olduğu görülür ve bu Mushaf'taki süsleme üslubu levha 1'de gösterilen San'a Mushafı ile büyük benzerlik göstermektedir.

Bu Topkapı Sarayı Mushafı'ndaki sûreler ve âyetler arasındaki fasılalar incelendiğinde bu fasılalarda İslâm süsleme sanatının ortaya çıktığı ilk devreye ait bazı örnekler görülür. Bu örnekler incelenince İslâm süsleme sanatında, önceki Bizans sanatının bazı etkileri sezilir. Bunlar kesişen çizgiler ve eski süsleme unsurları olup bir sonraki merhalede yerlerini saf İslâmî süsleme unsurlarına bırakmıştır. Bu ilk devir süsleme unsurları; İslâm sanat tarihini, gelişmesini, İslâmın çeşitli ülkelere yayılmasından sonraki devirde Müslümanların İslâmiyet'ten önceki eski milletlerin sanatlarından, kültürlerinden nasıl etkilendiklerini gösteren kıymetli tarihi malzemelerdendir. Müslümanlar bu unsurlardan etkilenmişler, onları hazmetmişler, kendi muhteşem kültürlerini meydana getirmişlerdir.

Söylediğimiz gibi, bu Topkapı Sarayı Mushafı'nda âyetler arasındaki fasılalar ise her âyet, ahmas, a'şardan sonra farklı hacimli küçük daireler şeklindedir. Bu dairelerin içlerinde değişik geometrik, nebâtî süslemeler bulunur. Bu dairelerin çoğunun sadece siyah mürekkeple yapıldığı, bir kısmının ise çeşitli renklerle çizildiği görülür. Hepsi aynı hacimde (büyüklükte) değildir. Bazısı küçük bazısı büyüktür (2a-6b) (I. grup, levha 2'ye bakınız). Âyetler arasındaki boşluklar aynı derecede değildir.

---

15 R. Ettinghausen, Oleg Grabar, Marilyn Jenkins-Madina, *Islamic Art and Architecture (650-1250)*, Yale University Press, 2001, s. 74. San'a Camii'nde bulunan Emevî mushafındaki süslemeler ile Topkapı Sarayı mushafının süslemelerindeki benzerliği gösteren örnek Levha 1'de görülmektedir.

Bu sebeple, daireler ve süsler bazen küçük bazen büyük resmedilmiştir. Ancak âyetler arasındaki fasılaların umumiyetle küçük daireler şeklinde çizildiğini görürüz. Daireleri çevreleyen çemberlerin düzenli olmasından bu fasılaların sabit bir kalıp ile yapıldığı, sonra içlerine geometrik (II. grup, levha 2'ye bakınız) veya yonca (dörder küçük yaprak) şeklinde (III. grup, levha 2'ye bakınız) çeşitli süslemeler yapıldığı görülür. Açık bir şekilde bu geometrik şekillerin Bizans sanatından etkilendiği, sonraki dönemde kesişen doğru çizgilerde haç etkisinden kurtulmaya çalışıldığı (III. grup, levha 2'ye bakınız), bazı yerlerde kesişmenin ve İslâm öncesi devre ait diğer tesirlerin örnekleri görülür. Yine bazı yapraklarda (2a-6b, 11a-b) bir grup farklı âyet fasılaları vardır. Bu fasıla gruplarının siyah mürekkep yanında kırmızı mürekkeple elle çizildiği birbirine girmiş veya birbiri üzerine binmiş daireler, yarım daireler şekli aldığı görülür (I. grup, levha 2'ye bakınız). Bu daireler sadece işaret ettiğimiz yapraklarda vardır. Mushafın bu kısmında daha önce açıkladığımız üzere yazının değişikliğini gözönüne alırsak diyebiliriz ki; kaybolan veya harap olan yapraklar yerine bazı yeni yapraklar sonradan nüshaya konmuştur.

Bu Mushafın özelliklerinden biri her 5 âyet, her 10 âyet sonunda büyük daire şeklinde, her 100 âyet sonunda dikdörtgen, *Bakara, Şuârâ, Âl-i İmrân*[16] sûrelerinde her iki yüz âyet sonunda gene dikdörtgen şeklinde fâsılaların konmuş olmasıdır. Bu fasılalar diğer fasılalardan ayrı renklerle süslenmiştir. Dikdörtgen fâsılaların çoğunun içinde yüz (مئة)kelimesi, bahsedilen üç sûrede her iki yüz âyetten sonra iki yüz (مئتين) kelimesi bulunur. Sûre sonu olduğu için *Âl-i İmrân*'ın sonundaki iki yüzüncü âyette fasıla yoktur.

Sûrelerin fâsılaları uzun ufkî geniş bir dikdörtgen (basit-band) şeklinde çizilmiştir. Bazen bu dikdörtgenlerin uçları yarım ışın çenberiyle biter. İçinde kırmızı, mavi, sarı, siyah renkle boyanmış birbirinden farklı küçük üçgenler ve dörtgenler yer alır (levha 4'e bakınız) ve sûrelerin fâsılalarının tam bir şekil almadığı görülür. Açık olarak anlaşılıyor ki süslemeyi yapan kişi sûreler arasındaki boşlukları kendi hoşuna giden şekilde doldurmuştur. Çoğu defa tezyinatçının harfleri kapatmaktan çekindiği için süslerin hatlarını eğrilttiği anlaşılıyor. Mushafın sonundaki *Muavvizeteyn* sûreleri (yap. 408a) ise süslenmiş ve iki tarafı kırmızı mürekkeple paralel iki hatla kapatılmış daireler içine yazılmış. Bu dairelerin dışında da süsleme izleri var. Anlaşılıyor ki, bu süslemeler zaman aşımından etkilenmiştir.

Topkapı Sarayı Mushafı'nı, Tunus'un Kayravan şehrinde bulunan parşömen üzerine yazılan Mushaflarla karşılaştırınca aralarında benzerlikler olduğunu görürüz. Bu nüshaları hat ve süs bakımından karşılaştırırsak bu sırada Mushaf yazma sanatının belli bir merhale katettiğini, ortak ana unsurların oluştuğunu görürüz.[17] Profesör İbrahim Şebbuh'un yardımıyla Kayravan Müzesi'ndeki mushaflardan üçünü [nr. 9, 22, 33] gözden geçirmek mümkün oldu. Hz. Osman Mushafı diye bilinen 9 nolu nüshanın aksine, Topkapı Sarayı nüshasına en çok benzeyenin 22 nolu nüsha olduğunu gördük[18]. 22 nolu Kayravan nüshasında da, Topkapı nüshasında olduğu gibi, irâb alâmetleri Ebü'l-Esved el-Dü'elî metoduyla kırmızı renkte noktalar, benzer harfleri ayıran noktalar ise siyah renkte ince meyilli kısa çizgiler şeklinde konmuştur. Yalnız, 9 nolu nüshada ise irab alametleri kırmızı mürekkeple ince me

---

[16] Topkapı Mushafı'nda Bakara sûresinin iki yüzüncü âyeti olarak geçen âyet Medine Matbaasında basılan Mushaf'ta ikiyüz ikinci âyettir. Topkapı Mushafı'nın başka yerlerinde de buna benzer bazı farklılıklar görülür.

[17] Bu Mushaflardan örnekler gönderen, bu mevzuda ve bilhassa Kayravan Kütüphanesi'ndeki Mushaflar hakkındaki düşüncelerini bize bildiren yazmalar mütehassısı büyük âlim İbrahim Şebbuh'a teşekkürü borç bilirim. Ayrıca bkz. İbrahim Şebbuh, "el-Sicill el-Kadîm li Mektebet el-Kayravan", *RİMA*, cilt II, Kahire 1957.

[18] Ekteki 5 nolu örneğe bkz.

yilli çizgilerledir[19]. Bu 22 nolu nüshada sûreler, âyetler arasındaki fasılalar mevcuttur. Bu fasılaların tezyinat üslubu bu nüshayı görünüş bakımından bahsedilen üç nüshanın Topkapı Sarayı nüshasına en yakın olanı yapar.

Yukarıda da zikrettiğimiz mülahazalar ışığında yani, kısaca bahsedilen hat ve süsleme unsurları, neşrettiğimiz bu Mushafın Hz. Osman tarafından çoğaltılması emredilip Emsara (merkezlere) gön derilen ve "İmam (örnek) Mushaflar" denen mushaflar devrinde yazılmadığını gösterir. İbn Haldûn (732-808/1332-1406) *Mukaddime*'sinde "İslâm tarihinin başlarında, Araplar bedevi, gelişmemiş, sanatlardan uzak olduğu için, Arap yazısı sağlamlık, güzellik bakımından ileri, hatta orta seviyeye ulaşmamıştı" der. Yine İbn Haldûn "Sanatlarda mükemmellik izafidir. Mutlak kemal yoktur. Sanat taki eksiklik dinin kendisinden veya insanların ahlâkından ileri gelmez. İnsanların iç dünyalarını aksettirdiği için hayat şartlarından, medeniyet, umran seviyesinden, yardımlaşmadan ileri gelir." sözüyle bunu doğrular. İbn Haldûn bundan sonra "Araplar devlet sahibi olup emsârı fethedince, çeşitli ülkeleri ele geçirip Basra ve Kûfe'de yerleşince devlet yazışmalar yapmaya ihtiyaç duydu. Ya zıyı kullanmaya, sanatını öğrenmeye başladılar. Bunun sonucu yazı güzelleşti, sağlamlaştı. Kûfe ve Basra'da bir dereceye kadar gelişti. Yalnız, henüz son mükemmelliğini almamıştı. Kufî hattının şekli günümüzde de malumdur." der.[20]

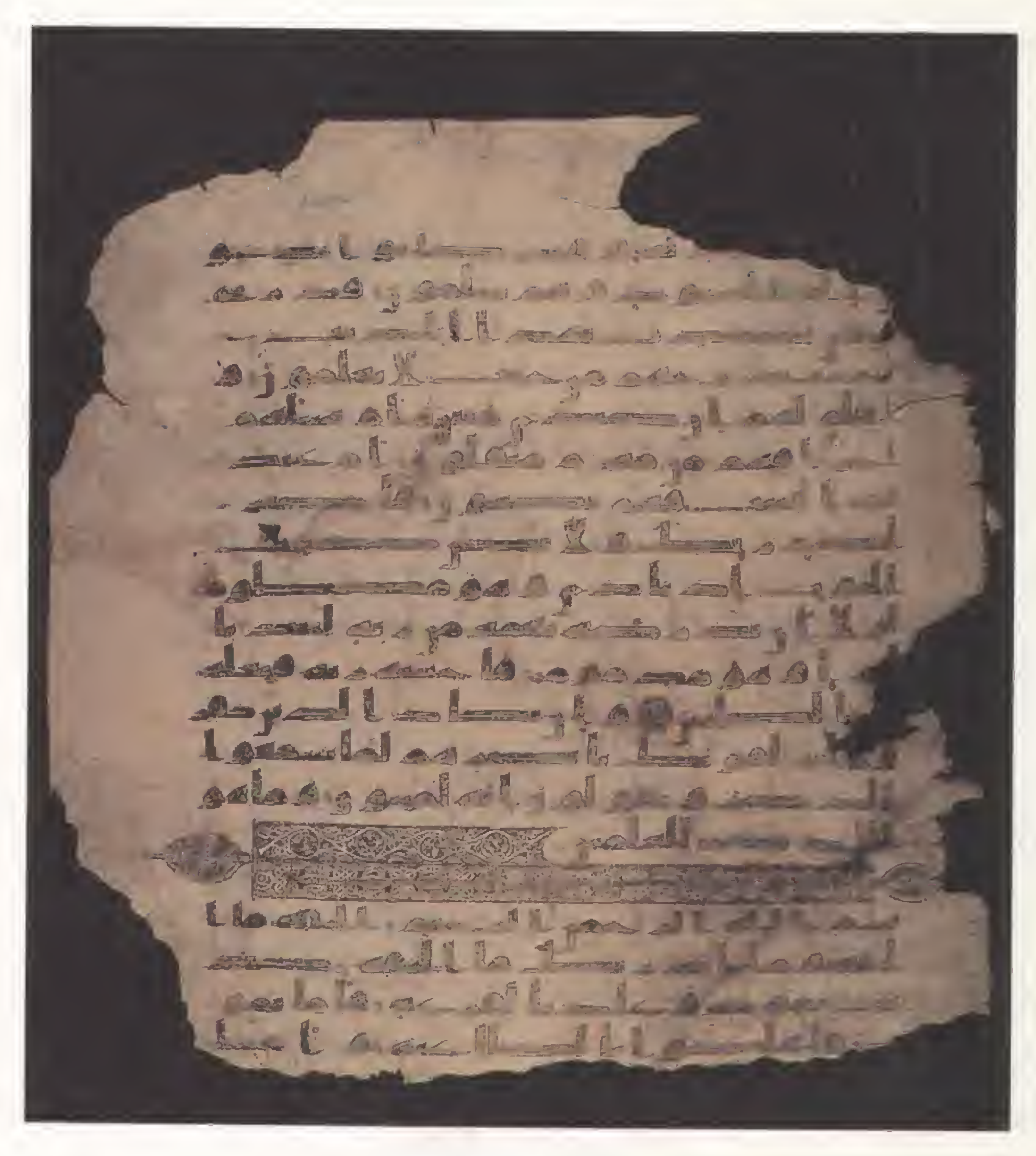
Bugün neşriyle şeref duyduğumuz bu Mushaf, görüldüğü gibi, sahip olduğu tezyinat unsurla rından başka, bir dereceye kadar Arap yazısının geliştiğini göstermesi, kelimelerinin doğru satırlar halinde dizilmesi, harfler arasındaki orantının büyük ölçüde sağlanması, kırmızı mürekkeple nokta halinde konan harekelere, metnin yazıldığı siyah mürekkeple konan meyilli ince çizgi halinde konan ve benzer harfleri biribirinden ayıran (i'câm) işaretlere sahip olması dolayısıyla mushafların yazılışın da ilk devreyi temsil etmez. Bu Mushafın ebadını ve süsleme üslubunu da gözönünde bulunduracak olursak onun, büyük ihtimal ile Emevi devrine ait olduğu anlaşılmaktadır. Şüphesiz bu vasıflarıyla, bugün yayınladığımız bu Mushaf, tarihin bize ulaştırdığı ve neşri yapılan en eski tam mushaflardan (uzun tarihi boyunca kaybolan iki varak hariç) biridir. İslâm'ın başından günümüze Kur'ân-ı Kerîm çalışmalarının altın zincirinin en nadir halkalalarından birini temsil eder. "Kur'ân-ı Kerîm'i biz indirdik O'nu biz koruyacağız[21]" âyet-i kerimesi'ndeki mesajın nefis bir tecellisidir.

---

19 Ekteki 6 nolu örneğe bkz.

20 İbn Haldun, *Fasl el-Hatt ve'l-Kitâbe fi'l-Mukaddime*, tahkik Abdülbakî Harîf, Tunus 2006, s. 630.

21 Kur'ân-ı Kerim, Hicr: 15/9.



LEVHA 1

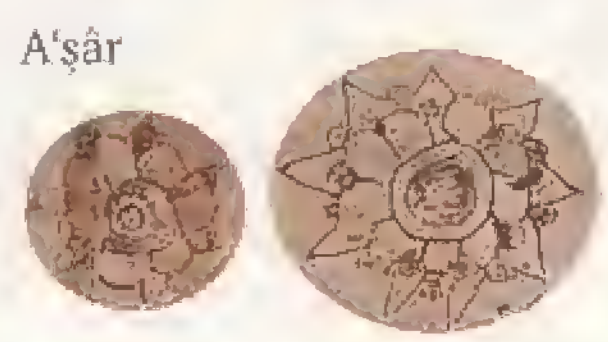
San'a nüshasında süslemeler

I: 2a-6b, 11a-11b

Duraklar



A'şâr



II: 7a-10b, 12a-115a, 376b-383b, 394a-408a

Duraklar



Ahmâs



A'şâr



III: 115b-376a, 384a-393b

Duraklar



Ahmâs



A'şâr



LEVHA 2

100. âyet durakları



200. âyet durakları



LEVHA 3



Sure Araları

LEVHA 4

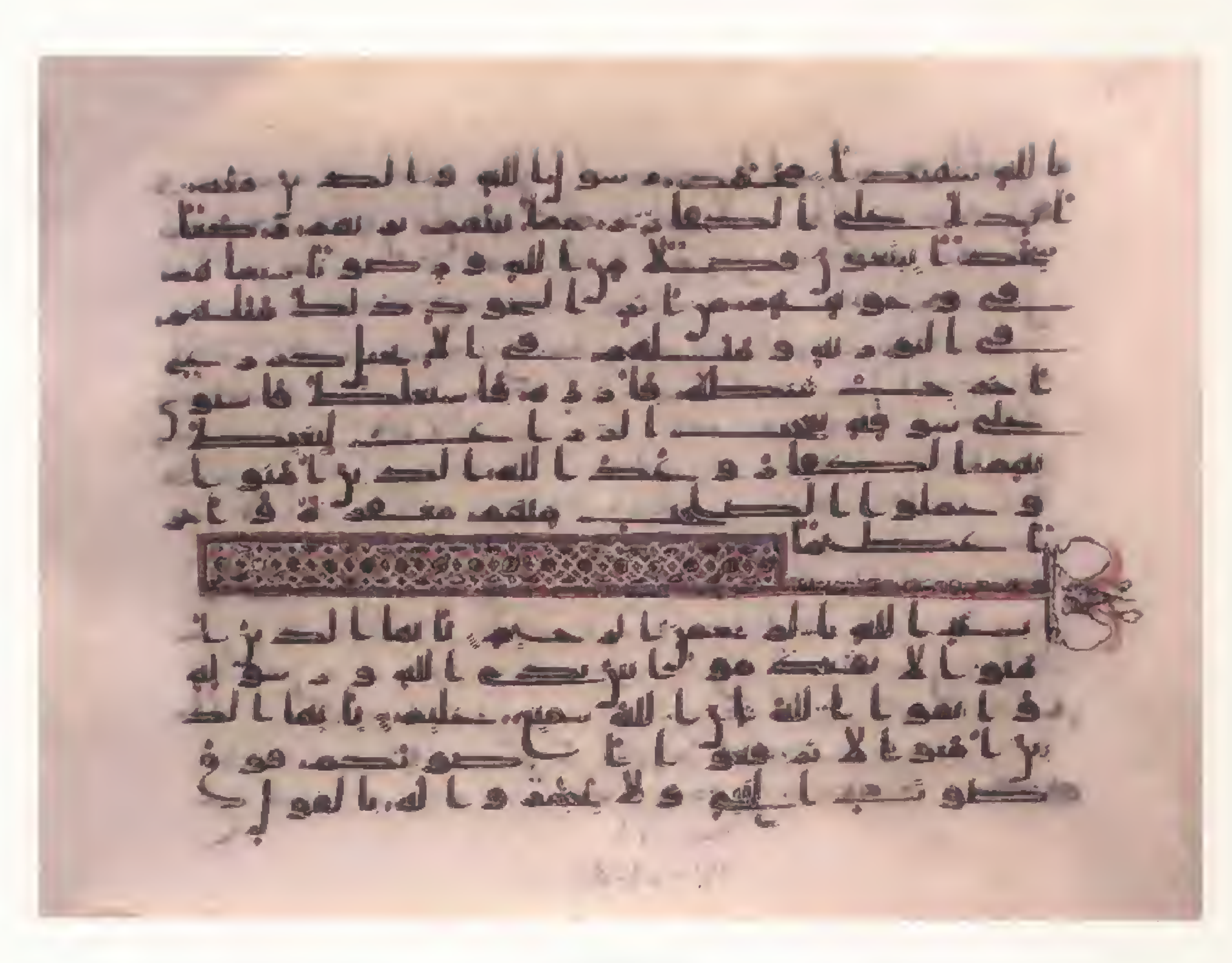


LEVHA 5
Kayravan 9 nüshasından bir sayfa



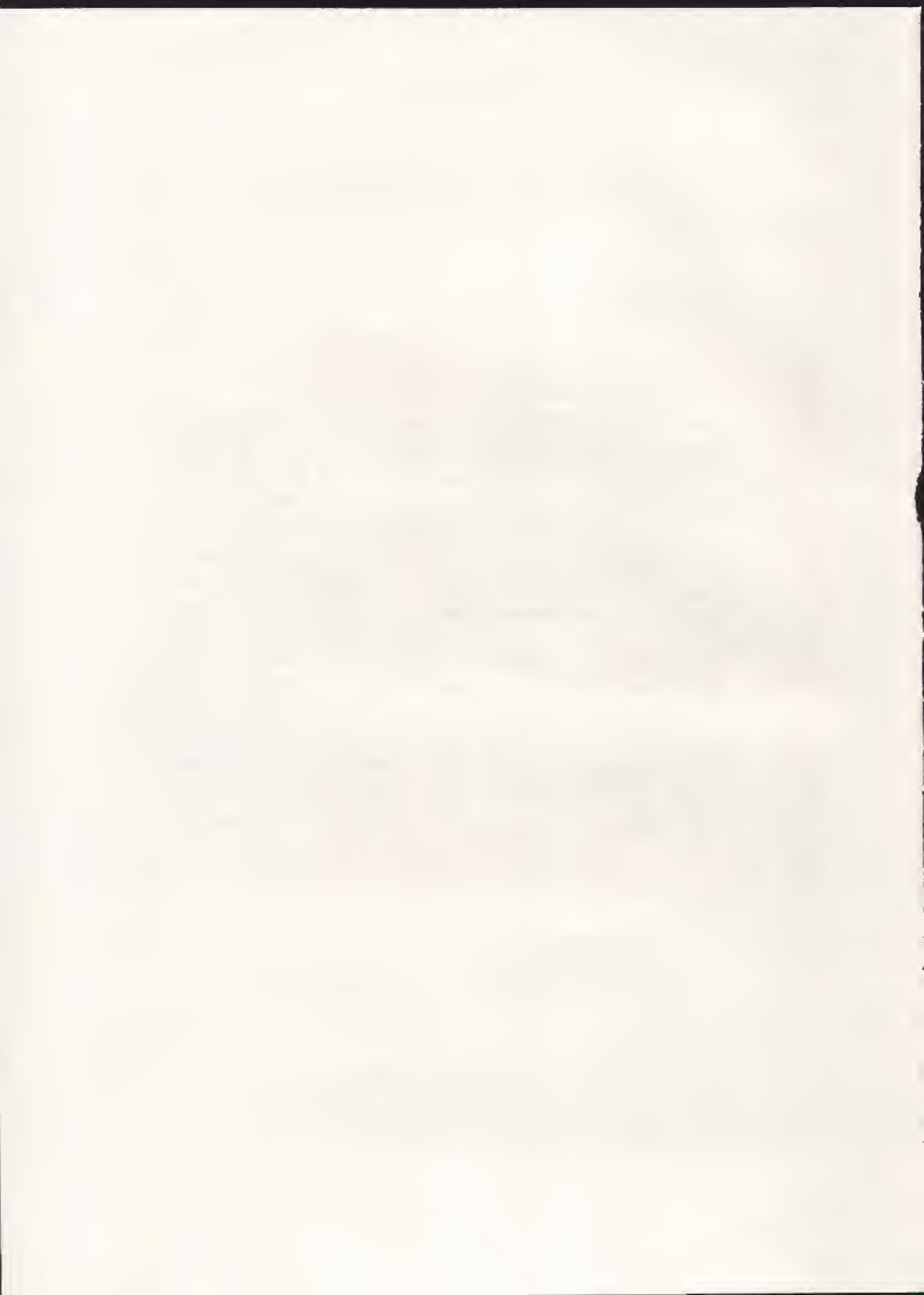
LEVHA 6

Kayravan 22 nüshasından bir sayfa



LEVHA 7

Kayravan 33 nüshasından bir sayfa



İNCELEME

DR. TAYYAR ALTIKULAÇ

GİRİŞ

Arapça yazılan ve günümüze ulaşan en eski kitap, şüphe yok ki insanlığa hidayet rehberi olsun diye gönderilen Kur'ân-ı Kerîmdir.

Onun Arap kavminin diliyle gelmesi, kendisini tebliğle görevlendirilen Hz. Muhammed'in Arapça konuşan bir topluma mensubiyetiyle ilgilidir ve her peygamberin, muhataplarının dilini konuşanlardan seçildiğini ifade eden ilahî beyânla da uyum içindedir[1].

"Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik ve onu elbette yine biz koruyacağız"[2] şeklindeki mesajla, bu mu kaddes metnin diğer semâvî kitapların maruz kaldığı tahriften daima uzak tutulacağı ifade edilmiştir. Nitekim bu çalışmamızın incelenmesinden de anlaşılacağı üzere Kur'ân metni vahiy kâtiplerinin yazdığı şekliyle okunup muhafaza edilmiş, herhangi bir tahrife uğramadan günümüze kadar gelmiştir.

İslâm'ın ilk asrından itibaren önce yüzlerce, asırlar ilerledikçe hemen her dönemde binlerce, hatta on binlerce insan onu ezberlemiş; dili, üslubu, imlâsı (resm-i hattı), tarihi ve taklit edilememe üstünlüğü (i'câzı) gibi konularda sayısız eserler kaleme alınmış; kütüphaneleri dolduran tefsirler yazılmıştır.

Kur'ân'ın bu çalışmamızla araştırmacıların incelemesine sunduğumuz ve yaklaşık on üç asır önce yazılmış olan nüshası şüphe yok ki onun korunmuşluğunu ortaya koyan en eski ve en önemli birkaç yazılı belgeden biridir; bugün dünyanın her köşesinde müslümanlar tarafından okunmakta olan ve modern tekniğin imkânlarıyla basılmış bulunan mushaflarla arasında tam bir tutarlılık mevcuttur. Bu tutarlılık, asırlarca kütüphane raflarında kaldıktan sonra ilk defa bu çalışma ile herkesin istifadesine sunduğumuz bu orijinal metnin incelenmesi sonunda hepimize heyecan verecek şekilde ortaya çıkmış olmaktadır. En eski birkaç mushaftan biri olup bu çalışmamız vesilesiyle inceleme fırsatı bulduğumuz Taşkent Mushafı'nın yıllar önce 50 nüsha olarak tıpkıbasımı yapılmış ve bu Mushaf ayrıca merhum Prof. Dr. Muhammed Hamidullah tarafından kısa bir önsöz ile neşredilmiş ise de, yaklaşık üçte ikisi noksan olması sebebiyle, mukaddes metnin korunmuşluğunu ortaya koyacak yeterlikte bir yazılı belge olarak kabul edilemeyeceği tabiidir[3].

Bir başka önemli gerçek de yer yüzünde Kur'ân-ı Kerîm kadar yazma nüshası bulunan, baskısı yapılan, okunan ve üzerinde çalışmalar yapılan başka bir kitabın bulunmamasıdır. Evinde Kur'ân-ı

---

1 İbrahim 14/4.

2 el-Hicr 15/9.

3 Taşkent Mushafı için bk. s. 65-72.

Kerim nüshası bulundurmayan ve onu evinin en mutena köşesine yerleştirmeyen müslüman bir aile yok gibidir. Manasını anlamadığı halde onu okumayı öğrenebilmek için tarihin her döneminde yüz binlerle ifade edilebilecek sayıda insan bir öğretici önünde diz çökmüş, güzel sesli ve usulüne uygun şekilde onu tilâvet eden hafızları vecd içinde dinleyerek huzur bulmuştur.

Kur'ân tarihinin en önemli konusu hiç şüphesiz onun vahiy kaynağından çıktığı berraklık ve duru luğu ile günümüze ulaşıp ulaşmadığını inceleyen bölümüdür. Bir başka ifade ile onun korunmuşluğu veya korunmamışlığı meselesidir. Şayet gerçekten bir korunmuşluk söz konusu ise bu, müslüman olmanın en önemli huzur kaynağını oluşturacak; aksi bir durum ise müslümanları da, gayr-i müslim toplulukların düşünen ve irdeleyen beyinlerinde olduğu gibi tatminsizliğe sürükleyecek; kendini boşlukta hisseden, arayışlar içinde bocalayan kitleler durumuna düşürecektir.

Yaklaşık on üç asır önce yazılmış olup "Hz. Osman Mushafı" ve "Topkapı Mushafı" adlarıyla tanınan nüshayı araştırmacıların ve okuyucularımızın incelemesine sunarken amacımız, Kur'ân tari hinin bu önemli konusunu bütün ayrıntılarıyla ele almak değil, bu nadîde nüshanın Kur'ân tarihinin bu bölümüne sağlayacağı önemli katkıya okuyucularımızın dikkatini çekmek, kütüphane raflarında muhafaza edilen ve halen Topkapı Sarayı Müzesi'nde ancak ramazan aylarında ziyarete açılan bu değerli kültür varlığımızla özelde araştırmacıları, genelde meraklılarını buluşturmaktır.

Bunu yaparken, günümüze ulaşan en eski mushaflardan biri olan ve Hz. Osman'ın şehâdeti sırasında okuduğu nüsha olduğu iddiasıyla günümüze ulaşan Taşkent Mushafı'nın bu nüsha ile kar şılaştırılmasının faydalı olacağını düşündük ve mevcut varaklarındaki sûre ve âyetler çerçevesinde bunu yaptık. Ancak baştan sona kadar inceledikten ve çeşitli kitap ve makalelerde verilen bilgileri değerlendirdikten sonra gördük ki bu Mushaf aslının üçte birinden ibaret olduğu gibi –ileride tanıtımı sırasında açıklanacağı üzere– 1905'te tıpkı basımından önce Rus oryantalist S. Pissareff tarafından orijinal nüshada net okunmayan yerler üzerinden mürekkeple geçilişi sırasında –kasıt olmasa da– bazı tahrifler meydana gelmiştir. Bu itibarla tam nüsha kabul etmemiz gereken (sadece iki varakı noksan olan) ve üzerinde herhangi bir müdahalenin bulunmadığı Topkapı Mushafı'nı, üzerinde oynanmış ve üçte ikisi noksan bir metinle karşılaştırmanın (edisyon kritik yapmanın) sağlıklı bir sonuç verme yeceğini düşündük, Taşkent Mushafı'na ait imlâ farklılıklarını dip notlarından ayıkladık. Ancak bu nüshayı tamamen inceleme alanımız dışında tutmak yerine onu yeterince tanıtmaya, Hz. Osman'ın mushaflarından biri olup olmadığı ile ilgili tartışmalara ve değerlendirmelerimize yer vermeye çalıştık. Ayrıca Hz. Osman'ın mushaflarının kendi aralarında, keză bu mushaflarla Topkapı Mushafı arasında telaffuzla ve bir harf veya kelime fazlalığı ya da eksikliğiyle ilgili olarak hazırlayıp bu çalışmamızın sonuna eklediğimiz çizelgede, mevcut varakları çerçevesinde Taşkent Mushafı'na da yer verdik.

Topkapı Mushafı'nın Resm-i Osmânî'ye ne kadar uygun olduğu hususunda bir kanaate ulaşa bilmek ve bu konuda araştırmacılara yardımcı olmak maksadıyla bu Mushaf'ı, imlâsı Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâya uygun olduğu kabul edilen ve bugün belli başlı İslâm ülkelerinde basımı yapılmakta olan mushafları temsilen 1405 (1984-85) yılından itibaren Medine'de Mushafü'l-Medî neti'n-Nebeviyye adıyla ve Kral Fehd b. Abdülaziz'in himmetiyle basımı sürdürülerek her yıl hacılara meccânen dağıtılan Mushaf'la karşılaştırmanın ve aralarındaki imlâ farklılıklarını göstermenin faydalı olacağını düşündük ve çalışmamız sırasında bu Mushaf'ı kısaca "Fehd Mushafı" diye zikrettik.

İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 457 numarada kayıtlı olan ve son varakında 30 (650-51) yılında Hz. Osman tarafından yazıldığına dair bir ibareye yer verilen Mushaf'ı bu karşılaş tırma sırasında göz önünde bulundurmayı düşündük ise de, mezkûr nüshanın özel bir çalışma ile neşredilmeye değer önemde bulunduğunu görerek bu düşünceden vazgeçtik. Topkapı Mushafı'na

göre biraz daha eski bir nüsha olmasına rağmen[4] muhtelif yerlerinden bazı varaklarının eksik olması sebebiyle üzerinde çalışma önceliğini tam olduğunu bildiğimiz, ancak çalışmalarımız ilerledikten sonra iki yaprağının noksan olduğunu tesbit ettiğimiz Topkapı Mushafı'na vermeyi tercih ettik. Temennimiz, Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki bu nüshanın da mümkün olan en kısa zamanda neşredilmesi ve araştırmacıların istifadesine sunulmasıdır[5].

Gerek bu çalışmamızın konusu olan elinizdeki Topkapı Mushafı'nın, gerekse Medine baskısı mushaf nüshalarının ve diğerlerinin imlâlarını doğru değerlendirebilmek için Kur'ân tarihinin özellikle resm-i hatla ilgili meselelerine de kısaca değinilecek, bazı İslâm ülkelerinde mushafların imlâsıyla ilgili uygulamalara genel bir bakış yapılacaktır.

Oldukça dikkat isteyen meşakkatli metin çalışması ve nüsha karşılaştırmaları sırasında bazı sehivlerin ve gözden kaçan hususların bulunması mümkündür. Özellikle bütün ayrıntılarına kadar orijinal metnin harf harf doğru teşhis edilmesi ve okunması kolay olmamıştır. İnanıyoruz ki araştırmacılar, istifadelerine sunduğumuz bu mukaddes metin üzerinde parça parça da olsa daha dikkatli ve titiz çalışmalar yapacaklardır. Bu çalışmalar sırasında tesbit edilecek sehivlerin bize ulaştırılması halinde sonraki baskılarda bunların düzeltilmesi mümkün olacaktır.

Elinizdeki bu mukaddes metni Hz. Osman Mushafı adıyla istifadeye sunmayı çok isterdik. Ancak incelemelerimiz sonunda onun Hz. Osman'ın özel mushafı olmadığı gibi çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflardan biri de olmadığı sonucuna ulaştık. Bu yüzdendir ki Hz. Osman'a İzâfe Edilen MUSHAF-I ŞERÎF (Topkapı Sarayı Müzesi Nüshası) adıyla neşretmeyi uygun gördük. Hz. Osman'a daha yakın bir tarihte kaleme alındığını tahmin ettiğimiz Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki nüshaya ise aynı gerekçe ile Hz. Osman'a İzâfe Edilen MUSHAF-I ŞERÎF (Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Nüshası) adını vermeyi düşünüyoruz. Zira bu nüshanın da, basımı vesilesiyle açıklanacağı üzere Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığı sonucuna ne yazık ki şimdiden ulaşmış bulunuyoruz.

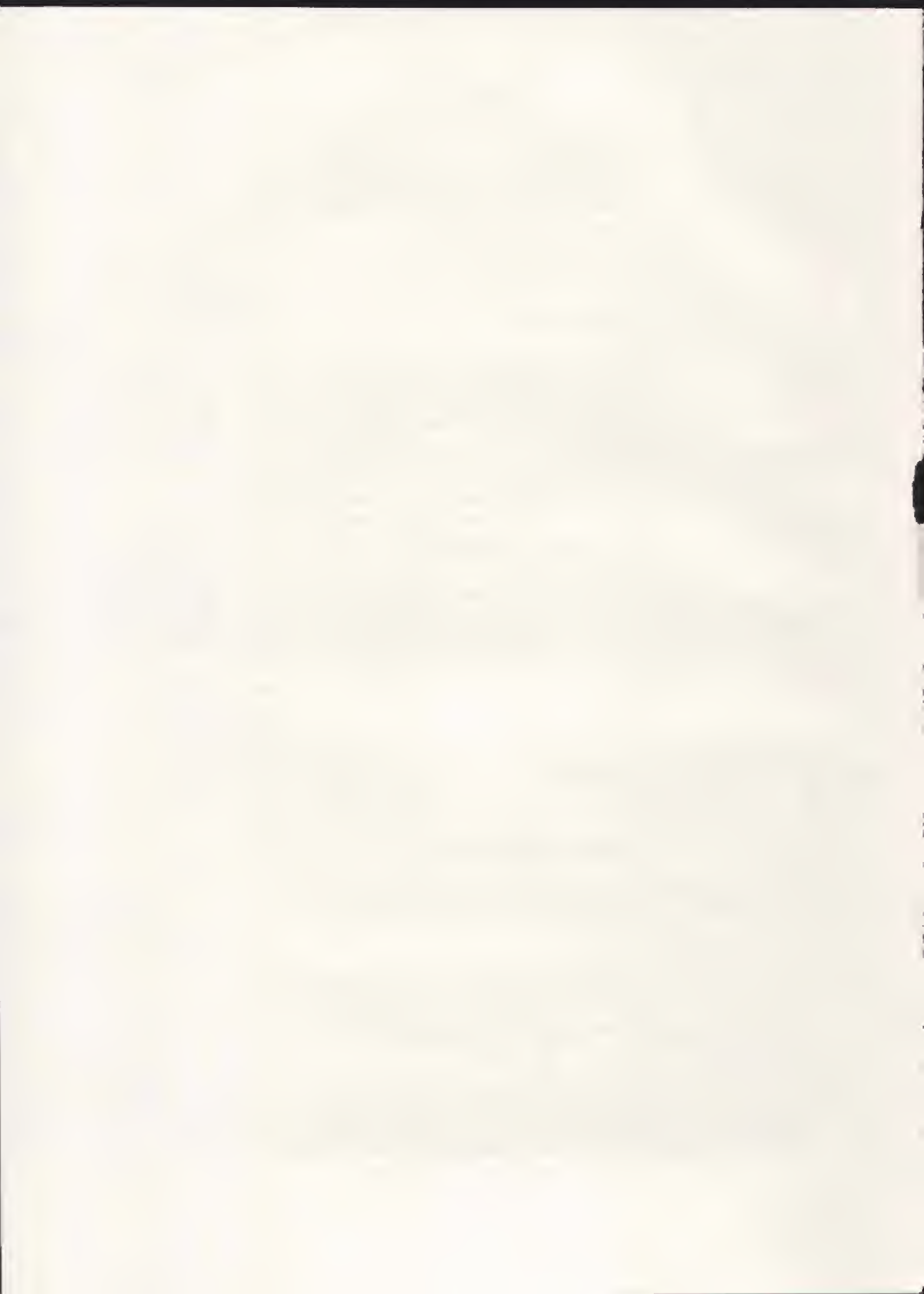
Bu vesile ile Topkapı Mushafı üzerinde çalışmamıza izin veren zamanın Kültür bakanı Sayın İstemihan Talay'a, bu inceleme metnimizi baştan sona okuyarak önerileriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Bekir Topaloğlu ile Doç. Dr. Mustafa Altundağ'a, Topkapı Mushafı üzerinde hat incelemesi yaparak bu konudaki uzmanlığını okuyucularımızla paylaşan Prof. Dr. Muhittin Serin'e, bu çalışmamız süresince aralıksız ilgi ve teşvikleriyle bizi takip altında tutan ve yazdığı "Takdim" yazısı ile bu Mushaf-ı Şerîf üzerinde önemli değerlendirmeler yapan dünün İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA) Genel Direktörü ve halen İslâm Konferansı Teşkilatı Genel Sekreteri Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'na ve nihayet bu mukaddes metnin araştırmacılarla ve meraklılarıyla buluşması için gerekli çabayı sarfeden aynı Merkez'in Genel Direktörü Dr. Halit Eren'le onun değerli mesai arkadaşlarına içten teşekkürlerimi sunuyorum.

ALTUNÎZÂDE-ÜSKÜDAR / 05.02.2006

---

4 Müneccid bu Mushaf için "Gördüğümüz mushafların en eskisi" ifadesini kullanmış ve hicrî I. yüzyılın sonlarına ait olduğunu söylemiştir *(Dirâsât fî Târîhi'l-hattı'l-Arabî, s. 55)*.

5 Bu Mushaf üzerindeki çalışmalarımıza, Kültür ve Turizm Bakanı Sayın Atilla Koç'un özel izniyle başlamış bulunuyoruz. Mushafın dijital kamera ile çekimi gerçekleştirilmiş, bu satırların yazıldığı tarih itibariyle (05.02.2006) aynı imlâ ve aynı sayfa ve satır düzenlemesiyle bilgisayar ortamında yazımı tamamlanmıştır. Pek çok varakının eksik olduğu endişesiyle ele aldığımız, ancak muhtelif yerlerinden sadece 16 yaprağının eksik olduğunu, eksik olan bu varakların 841 (1437-38) yılında Mekke'de bir başka kalem tarafından tamamlandığını ve bazı yapraklarının da yer değiştirdiğini tesbit ettiğimiz bu Mushaf üzerindeki çalışmalarımız aralıksız olarak sürdürülmektedir.



BİRİNCİ BÖLÜM

ARAP YAZISI

I. Arapça Yazının Menşei ve Gelişimi Hakkında Kısa Bilgi

Arapça yazının menşei hakkında değişik görüşler ileri sürülmüştür. Bunlardan birine göre bu günkü Arap yazısı Süryânî alfabesine dayanmaktadır. Diğer bir görüşe göre sözü edilen yazının aslı Enbâr'a dayanmakta olup oradan Hîre'ye (Necef), buradan da Hicaz bölgesine intikal etmiştir. Bir üçüncü görüşe göre ise Araplar önce Güney Arabistan'da geliştirilen ve "müsned" diye adlandırılan bir yazıyı kullanmışlardır ve bugünkü Arap yazısı bu yazıdan etkilenerek oluşmuştur.

Yapılan en son araştırma ve değerlendirmeler, Arap yazısının Süryânî yazısından herhangi bir şekilde etkilenmediğini göstermiştir. Hîre'nin bir medeniyet merkezi olması sebebiyle bu yazının temellerinin Kuzeyde Enbâr olduğu şeklindeki görüş ilk bakışta makul gibi görünüyorsa da burada halkın Süryânî alfabesi kullanıyor olması, Arap yazısının menşeinin bu bölge ile ilişkilendirileme yeceğini göstermektedir. Ayrıca bu görüşü doğrulamak ve gerekli karşılaştırmaları yapabilmek için günümüze ulaşmış Enbâr ve Hîre'ye ait metinler de yoktur. Müsned diye adlandırılan yazıya gelince, bununla Arapça yazı arasında gerek harflerin şekli gerekse kelimelerin yapısı arasında bir benzerlik bulunmamaktadır.

Çağdaş araştırmalar açısından bakıldığında yukarıda sözü edilen görüşlere itibar edilmesinin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır[1]. Aynı araştırmalar göstermektedir ki bugünkü Arap yazısının menşei Nebat (Nabat) yazısıdır. Nitekim gerek İslâm öncesine gerekse İslâmiyetin ilk dönemine ait bazı kitâbelerin incelenmesi bu görüşü desteklemekte; Arap yazısının, Nebatî yazının gelişmiş şekli olduğunu ortaya koymaktadır[2]. Bilindiği gibi Nebatîler Orta Çağ'da Şam bölgesinin güneyinde ve Filis tin'de yaşayan bir Arap kavmi olup[3] milattan önce IV. yüzyılda Akdeniz-Güney Arabistan ve Şam-Mısır hatlarında sürdürülen ticari faaliyetleri kontrolleri altında bulunduruyor ve ticaret kervanları Nebatî yönetimine vergi ödüyordu. Bu ticarî hareketlilik sebebiyle yazı öğrenmek zorunda kalan Nebatîler önce Ârâmî yazıyı kullandılar, zamanla geliştirdikleri bu yazıdan Nebatî yazı doğdu. Sonraları Ârâmî yazıdan yavaş yavaş uzaklaşan bu yazı Câhiliye dönemi Arap yazısına dönüştü. Aynı ticari hareketli

---

1 Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 12-13.

2 Nihad M. Çetin, "Arap", *DİA*, III, 276.

3 E. Honigmann, "Nabatîler", *İA*, IX, 1; Müneccid, *a.e.*, 13.

liğin bir sonucu olarak Hicazlı Araplarla Nebatî Araplar arasında temaslar yaşandı. Hicazlı Araplar, kültür seviyeleri daha yüksek olan Nebatîlerden etkilendiler. Bu etkileşimin tabiî sonucu olarak ortak değerler ve hatta inanışlar oluştu. İslam öncesi ve sonrasına ait en eski kitâbelerin incelenmesi ve kaynaklarda Nebat yazısının özellikleri hakkında verilen bilgiler de bugünkü Arap yazısının Nebat yazısından doğduğunu, hatta onun gelişmiş şekli olduğunu ortaya koymaktadır[4].

Yazıyı Mekke'ye ilk defa getiren kişinin onu Enbârlılardan öğrenen Bişr b. Abdülmelik olduğu belirtilmiştir. Bişr Mekke'ye gelip Harb b. Ümeyye'nin kızı Sahbâ' ile evlenmiş[5], onun yazı yazdığını gören Süfyân b. Ümeyye (Süfân b. Harb b. Ümeyye olmalı) ile Ebû Kays b. Abdümenâf bunu kendilerine öğretmesini istemiş, o da bu isteği yerine getirmiştir. Sonra sözü edilen üç kişi ticaret amacıyla Tâif'e gittiklerinde Gaylân b. Seleme es-Sekafî kendilerinden yazı öğrenmiş, daha sonra arkadaşlarından ayrılan Bişr, Mudar diyarına ve oradan Şam'a geçmiş ve buralarda bazı kişilere yazı öğretmeyi sürdürmüştür[6]. İbn Ebû Dâvûd'un (ö.316/929) naklettiği rivâyette ise Bişr yazıyı Süfyân b. Harb'e öğretmiş, aynı rivâyette yer alan bilgiye göre Ömer b. Hattâb: "Mekke'de bulunan Kureyşliler yazıyı Süfyân b. Harb'in babası Harb b. Ümeyye'den öğrendi" demiştir. İbn Ebû Dâvûd, Harb'in torunu olan Muâviye b. Ebû Süfyân'ın da yazıyı amcası Süfyan b. Harb'den öğrendiğine dair bir ayrıntıya yer vermiştir[7]. İbn Kesîr'in (ö.774/1373) verdiği bilgiye göre de Bişr yazıyı kayın pederi Harb b. Ümeyye ile kayın biraderi Süfyân b. Harb'e öğretmiş, Ömer b. el-Hattâb da Harb'den öğrenmiştir. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın yazıyı amcası Süfyân b. Harb'den öğrendiğine dair bilgi İbn Kesîr'in de notları arasındadır[8]. Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö.444/1053) zikrettiği bir rivâyette ise Harb b. Ümeyye yazıyı Abdullah b. Cüd'ân'dan, Abdullah Enbârlılardan, Enbârlılar Yemen'den gelen birinden, o da Hz. Hûd'un vahiy kâtibi Cülcân b. Mûhim'den öğrenmiştir[9].

Bu rivâyetlerden anlaşıldığına göre, Mekke'ye yazının kim tarafından getirildiği hususunda rivâyetlerde yer alan farklı isimler bir yana, Arap yazısının bu şehre girişinde ve yayılışında Harb b. Ümeyye ailesi merkez olmuş ve önemli hizmetler ifa etmiştir.

Câhiliyye devrini İslâmî döneme bağlayan tarihî süreçten günümüze intikal etmiş bir belge bulunmamakla birlikte, yazının Mekke'ye girişiyle ilgili olarak verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere, bu dönemde yaşamış bazı şahsiyetlerin okuma yazma bildiğinde şüphe yoktur. İbnü'n-Nedîm'in zikrettiğine göre Halife Me'mun'un Kütüphanesinde Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'in hattıyla yazılmış bir belge bulunuyordu[10]. Borç senedi niteliğinde olduğu anlaşılan söz konusu belge, sayıları az da olsa bu dönemde Arap toplumu içinde okuma yazma bilen bazı şahsiyetlerin bulunduğunu ve insanların özellikle ticarî faaliyetlerinde yazı kullandığını kanıtlamaktadır. Belâzürî bunlardan on yedi kişinin ismini vermekte, ayrıca okumayı öğrenmiş, bazıları aynı zamanda yazabilen yedi kadından da söz etmektedir[11]. Ancak o dönemde Arap toplumunun geneline baktığımız zaman onun okuma-yazma bilmeyen (ümmî) bir toplum olduğunda şüphe yoktur. Hatta İslâm'ın ilk dönemi

---

4 Nihad M. Çetin, "Arap", DİA, III, 276; Müneccid, *a.e.*, s. 19-22; Ebü'l-Fütûh, *İbn Haldûn ve resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, s. 13-15; Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özellikleri*, s. 28-29.

5 İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 4.

6 Belâzürî, *Fütûhü'l-büldân*, s. 457.

7 İbn Ebû Dâvûd, *a.e.*, s. 4-5.

8 İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 26. Muhammed Hamîdullah'ın aynı kaynakları kullandığı halde Mekke'ye yazıyı ilk getirenin Harb olduğunu söylemesi ve Bişr'den hiç söz etmemesi, bir sehiv eseri olmalıdır (bk. *Kur'ânı Kerîm Tarihi*, s. 51).

9 Dânî, *el-Muhkem*, s. 26.

10 bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 13-14.

11 Belâzürî, *Fütûhü'l-büldân*, s. 457-458; Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 23.

diyebileceğimiz sahâbîler devri için de bu nitelemenin doğruluğunu belirtmek gerekir. Nitekim Hz. Peygamber oruç ibadetinin farz kılınmasından sonra[12] ramazan ayının başlangıç ve bitiminin tesbit şeklini basit bir yöntemle ashâbına anlatırken "Biz ümmî bir toplumuz, okuma yazma bilmeyiz..."[13] buyurmuş ve bu beyânı ile Resûl-i Ekrem, İslâm'ın gelişinden yaklaşık on beş yıl sonra toplumun genelindeki ümmîlik vasfının devam etmekte olduğunu hatırlatmıştır.

II. İslâm'ın Gelişinden Sonra Arap Yazısı

İslâm'ın gelişiyle yazının öğrenilmesi konusunda hiç şüphesiz hızlı bir süreç yaşanmıştır. Çünkü Kur'ân ilâhî mesajını "Oku!" diye başlatmış, okumanın bilgiyi, bilginin aydınlanmayı getireceğine işaret etmiştir[14]. Bunun tartışmasız gereği ise bilgiyi o günkü şartlarda en güvenilir şekilde edinme ve tesbit etme vasıtası olan yazıyı öğrenmektir. Şunu da belirtmek gerekir ki o dönemde inen vahiylerin yazılması ve öğrenilmesi bir zorunluluktu. Bunun için bir taraftan okuma ve yazmada becerisi olan sınırlı sayıdaki sahâbîlerden yararlanılırken diğer taraftan bunların sayılarının artırılması ve aydınlanmanın yaygınlaştırılması için gereken her şey yapılıyordu. Okuma yazma öğretimi konusunda savaş esirlerinden yararlanmaya da başvurulmuş; Bedir Gazvesi'nde alınan esirlerden yazı bilenlerin on müslüman çocuğuna okuma yazma öğretmeleri karşılığında serbest bırakılacakları kararlaştırılmıştı[15].

Hz. Peygamber kendisine gelen vahiyleri, özel olarak seçip görevlendirdiği vahiy kâtiplerine yazdırıyordu. Bunu yaparken onların yazdıklarını kendilerine okutarak kontrol ediyor, bir eksiklik veya yanlışlık varsa hemen düzeltilmesini sağlıyordu[16]. Ali b. Ebû Tâlib, Osman b. Affân, Ömer b. Hattâb, Ebû Bekir, Hâlid b. Saîd b. Âs, Hanzala b. Rebî', Yezîd b. Ebû Süfyân, Muâviye b. Ebû Süfyân, Übey b. Ka'b ve Zeyd b. Sâbit büyük sorumluluğu olan bu işte görevlendirilen isimlerdendi[17]. Ayrıca diğer sahabîlerden okuma yazma bilenler gelen âyetleri yazıp ezberliyor, kendileri için özel koleksiyonlar meydana getiriyorlardı. Aynı şeyi vahiy kâtipleri de yapıyor, özel nüshalar oluşturuyorlardı. Nitekim bunlardan bir kısmının ve diğer bazı sahâbîlerin özel mushaflarıyla ilgili bilgilere kaynaklarda yer verilmiştir[18].

Gelen vahiyleri sahâbîler arasında özel olarak yazma işi bir ölçüde de olsa yaygınlaşmış olmalı ki, Resûl-i Ekrem Kur'ân âyetlerinin başka metinlerle karıştırılmaması için "Benden Kur'ân dışında hiçbir şey yazmayın. Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu imha etsin"[19] şeklinde bir uya

---

12 Oruç Hz. Peygamberin Mekke'den Medine'ye hicretinden bir buçuk yıl sonra Şaban ayında Medine'de farz kılınmıştır.

13 Buhârî, *es-Sahîh*, II, 230 (Savm, 13); Müslim, *es-Sahîh*, II, 761 (Sıyâm, 15).

14 el-Alak 96/1-5.

15 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, II, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I, 247; Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm *Kitâbü'l-Emvâl*, s. 116.

16 Sûlî, *Edebü'l-küttâb*, s. 165.

17 Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî* s. 23. Hz. Peygamber'in vahiy yazımında ve çeşitli konularda kâtip olarak görevlendirdiği 61 sahâbînin listesi ve biyografileri için bk. A'zamî, *Küttâbü'n-Nebî*, s. 30-112.

18 Örnek olarak bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 50-88. İbn Ebû Dâvûd'un zikrettiği rivâyetlerde çoğunlukla bazı sahâbîlerin kırâatlerinden söz ediliyor ve bunların bazılarında "mushaf" kelimesi açıkça zikredilmiyorsa da özellikle bu rivâyetlerde adları geçenlerin hepsinin özel mushafları bulunduğunda şüphe yoktur. Bazılarıyla ilgili rivâyetlerde ise bu sözcük açıkça zikredilmektedir (bk. s. 53, 74, 83). Diğer taraftan yazı yazmayı bilmediği veya bildiği halde muhtemelen güzel yazamadığı için başkalarına mushaf yazdıranların da bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Ebû Dâvûd'un aynı eserinde zikrettiği rivâyetlerde (s. 85-88) Hz. Peygamber'in eşlerinden Ümmü Seleme ve Âişe'nin, kendileri için birer mushaf yazdırdıkları belirtilmiştir.

19 Müslim, *es-Sahîh*, IV, 2298-2299 (Zühd, 72).

rıda bulunmak gereğini duymuş, bu vesile ile sanki herkesin Kur'ân âyetlerinin ezberlenmesi yanında yazı ile tesbiti üzerinde yoğunlaşmasını istemiştir. Hz. Ömer'in müslümanlığı kabulüyle ilgili olarak anlatılan ve birbirinden farklı olan iki kıssadan birinin burada hatırlanmasında yarar vardır. Bilindiği gibi kız kardeşinin ve eniştesinin müslümanlığı seçtiğini öğrenen Ömer, öfke ile onların evine gittiğinde yazılı bir sahifeden Tâhâ sûresi'ni okumakta olduklarını tesbit etmişti[20].

Bütün bu bilgiler yaygın şekilde bize ulaştırılırken Brockelmann'ın "Kur'ân âyetlerinin çoğunun sadece ezberden yapılmış rivâyetlere dayandığı, belki bir kısmının tesbitinde yazılı metinlerden yararlanıldığı" şeklindeki anlayışını tarihî gerçeklerle bağdaştırmak mümkün görünmemektedir. Nitekim Brockelmann bu değerlendirmesinden hemen sonra bazı sahâbîlerin özel nüshalar oluşturduklarından söz etmiş, bunu yapanlar arasında Übey b. Kâ'b, Mikdâd b. Amr, Abdullah b. Mes'ûd ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî'nin adlarını zikretmiştir[21].

Vahiy kâtiplerinin kullandıkları imlâ, o gün için Arap toplumunda bilinen ve kullanılan imlâdan başka bir şey değildi. Nitekim İbn Kuteybe الصلوة، الزكوة، الحيوة kelimelerindeki elif'in vav olarak yazılmış olmasından söz ederken ilk mushafların yazıldığı dönemde yazı bilenlerin bu kelimeleri vav'la yazmak şeklinde bir alışkanlıkları olmasaydı bunların elif'le yazılmasının daha iyi olacağını belirtmiştir[22]. Elde yeterli miktar ve nitelikte yazı malzemesinin bulunmadığı ve hemen hiç kimsenin okuyacak yazılı metne sahip olmadığı bir toplumda yazı ve imlâda oturmuş bir disiplinden söz edilemeyeceği açıktır. Ancak inen vahiylerin korunması açısından sadece vahiy kâtiplerinin o günkü Arap toplumunda kullanılan yazı ve imlâ ile âyetleri tescilleriyle yetinilmemiş, bir taraftan titizlikle bu yapılırken diğer taraftan hızlı şekilde ve büyük bir istekle ezberlenmiş, Kur'ân öğreniminde yazı ve ezber birbirlerini destekleyen iki ayrı metot olarak birlikte kullanılmıştır.

Medine döneminde okuma yazma işi kurumsallaştı. Meselâ Abdullah b. Saîd b. Âs, Hz. Peygamber tarafından Medine'de yazı öğretimiyle görevlendirilen isimlerden biriydi[23]. Ayrıca Kur'ân okumasını bilenlerin bunu komşularına öğretmelerine, komşuluk sorumlulukları arasında yer verilmişti[24]. Abdullah b. Ümmü Mektûm'un Medine'ye hicret ettiğinde Dâru'l-kurrâ'ya yerleştirildiğine dair verilen bilgi ise[25], artık bu dönemde Kur'ân okuma ve okutma konusunda uzman şahsiyetlerin yetişmiş olduğunu gösteriyordu. Medine dışındaki bazı yerleşim merkezlerine aynı maksatla muallimler gönderilmesi, sür'atle aydınlanma programının bir başka boyutunu oluşturuyordu[26].

Bu çalışma ve çabalar dikkate alındığında Resûl-i Ekrem henüz hayatta iken vahiy kâtiplerinin yazdığı resmî metinler dışında yazılı vahiy malzemesinin toplu olarak veya dağınık vaziyette sahâbîlerin elinde bol miktarda bulunduğunu söylemek gerekir. Yine Hz. Peygamber vefat etmeden bazı sahâbîlerin Kur'ân'ın tamamını ezberlemelerinin ve pek çoğunun da farklı sûreleri ezberlemiş olmasının Kur'ân'ın korunmuşluğuyla ilgili olarak ayrı bir önemi olduğunda şüphe yoktur. Sözü edilen hareketlilikten açıkça anlaşılacağı üzere manevi bir coşku ile müslüman Arap toplumunda okuma yazma işi olabildiğince yaygınlaşmış ve bu süreçte Arap yazısı hiç şüphesiz değişim ve gelişimini de sürdürmüştür.

---

20 İbn Sa'd, *et-Tabakât*, III, 248; İbn Hişâm, *es-Sîre*, I, 366-371.

21 Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî*, I, 196-197.

22 İbn Kuteybe, *Edebü'l-kâtib*, s. 177.

23 İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-gābe*, III, 262.

24 Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 40-41.

25 bk. İbn Abdülber, *el-İstîâb*, II, 259-260.

26 Konu ile ilgili diğer bazı rivâyetler için bk. Kettânî, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, I, 41-47.

Hz. Osman belli başlı yerleşim merkezlerine gönderilmek üzere mushaf nüshalarını çoğalttırdıktan sonra bu mushaflarda onun kâtiplerinin kullandığı imlâ hiç şüphesiz müslümanlar için bir örnek oluşturuyordu. Ashâbın büyük çoğunluğu herhalde mushaf yazımında olduğu gibi diğer yazılarında da bu imlâya uymaya çalıştı. Onları takip eden tâbiîn nesli ve daha sonrakiler uzun süre bu imlâyı kullandı.

Sonraki dönemlerde dilcilerin geliştirdikleri sarf ve nahiv kaidelerine paralel olarak yazı için de bazı kurallar ortaya çıktı; mushaf yazısı dışındaki yazılarda resm-i kıyâsî (er-resmü'l-kıyâsî, el-hattu'l-kıyâsî) veya resm-i ıstılâhî (er-resmü'l-ıstılâhî, el-hattü'l-ıstılâhî) denen imlâ, Resm-i Osmânî'nin yerini aldı[27]. Mushaflarda Resm-i Osmânî korunmakla birlikte erken dönemlerden itibaren resm-i kıyâsî ile mushaf yazmanın câiz olup olmadığına dair tartışmalar gündeme gelmiş olmalı ki İmam Mâlik'e (ö. 179/795) konu ile ilgili görüşü sorulmuş, mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye muhalefeti câiz görmediğini belirtmiştir (aş. bk.).

Müfessir ve tarihçi İbn Kesîr (ö. 774/1373), Selef döneminde Kûfî yazıya benzer bir yazı kullanıldığını belirttikten sonra bu yazıyı Abbâsî vezirlerinden hattatlığıyla meşhur İbn Mukle'nin (ö. 328/940) yeniden düzenlediğini kaydetmiş ve daha sonra İbnü'l-Bevvâb Ali b. Hilâl (ö. 413/1022) tarafından daha da geliştirildiğini belirtmiştir[28]. İbn Kesîr'e göre İbnü'l-Bevvâb'ın yazıdaki metodu ve düzenlemesi gayet açık ve iyidir, bu yüzden de kabul görmüş ve benimsenmiştir. Adı geçen isimler bu çalışmayı Arap yazısının sağlam bir yapıya sahip olmaması sebebiyle yapmışlardır. Bu yetersizlik nedeniyledir ki mushaflarda bazı kelimelerin yazılışında –manayı etkilemese de– farklılıklar meydana gelmiştir[29].

İbn Kesîr'in bu açıklamasından anlaşıldığına göre, İbn Mukle'ye ve hatta İbnü'l-Bevvâb'a kadar olan dönemde yetersizliğinden söz edilen Arap yazısı ashâb döneminde yani yazının Mekke'ye henüz geldiği zaman diliminde elbette gelişimini tamamlamamıştı. Ama vahiy değerlerinin yazıya geçirilmesi ve bu yazılı metinlerin yaygınlaşmasının sağlanması amacıyla olabildiğince kullanımını sürdürdü, hıfız metodu ile desteklenerek kendisinden beklenen fonksiyonu yerine getirdi.

III. Arap Yazısının ve Mushaf İmlâsının Tevkīfî Olduğu İddiası

Arap yazısının ortaya çıkışı ve gelişimiyle ilgili olarak yukarıda verilen özet bilgilerin dışında değişik rivâyet ve görüşler de mevcuttur. Bunlar içinde en aykırı ve ilginç olanı onun tevkīfî olduğuna, yani ilâhî bir temele dayandığına dair ileri sürülen iddiadır.

1. Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî'ye (ö. 395/1005) göre Arap yazısından da önce Arap dili tevkīfîdir. Zira "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"[30] buyurulmuştur. Âyetin tefsirine dair değişik yorumlar bulunmakla birlikte İbn Fâris'in tercih ettiği anlayışa göre Allah Âdem'e diğer insanlarla anlaşmak için ihtiyaçları kadar isimleri öğretmiştir. Aynı şekilde Arap kavminden gelen diğer peygamberlere de dilediği ölçüde bu öğretiyi sürdürmüş ve nihayet bu tâlim, en mükemmel şekliyle Hz. Peygamber'de son bulmuştur. Tevkīfî olması sebebiyledir ki Hz. Peygamber'le kemâl mertebesine ulaşan Arap dili diğer bütün dillerin de en faziletlisi ve en zengin olanıdır[31].

---

27 bk. Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 198.

28 İbn Mukle ve İbnü'l-Bevvâb'ın biyografileri ve Arap yazısı üzerinde yaptıkları çalışmalar için bk. Abdülkerim Özaydın, "İbn Mukle", *DİA*, XX, 211-212; Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvâb", *DİA*, XX, 534-535.

29 İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 27.

30 el-Bakara 2/31.

31 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-luğa*, s. 31-33, 40

İbn Fâris'e göre Arap dili tevkīfî olduğu gibi Arap yazısı da tevkīfîdir. Arapça, Süryânîce ve diğer tüm yazı çeşitleri Hz. Âdem'e dayanmaktadır. Nitekim bu konudaki rivâyetlerden birinde Âdem'in tüm yazı örneklerini ölümünden 300 yıl kadar önce çamur üzerine yazdığından ve bunları pişirdiğinden söz edilmiş; ancak yeryüzünü suların kaplaması üzerine her kavmin, dağılan yazı örneklerinden eline geçirdiğini sahiplendiği, bu sırada Hz. İsmail'e de Arap yazısının isabet ettiği belirtilmiştir. Bu rivâyete göre Arap yazısı İsmail tarikiyle Hz. Âdem'e dayanmaktadır. Ayrıca Abdullah b. Abbâs'ın da "Arapça yazıyı ilk ortaya koyan Hz. İsmail'dir" dediği zikredilmiştir[32].

Bu ve benzeri rivâyetlerle temellendirilmek istenen şey bellidir: Arap yazısı tevkīfîdir, yani insan icadı olmayıp vahiy ürünüdür. "Oku! İnsana bilmediklerini belleten, kalemle yazmayı öğreten Rabbin en büyük kerem sahibidir"[33]; "Nûn. Resûlüm, kaleme ve kalem tutanların yazdıklarına andolsun ki sen Rabbinin nimeti sayesinde (iddia edildiği gibi) mecnun değilsin"[34] meâlindeki âyetler dikkate alındığında Mushaflardaki yazının da tevkīfî olduğu anlaşılacaktır. O halde gerek Hz. Ebû Bekir'in Zeyd b. Sâbit'e yazdırdığı ilk Mushaf'ın, gerekse Hz. Osman'ın daha sonra çoğalttırdığı mushaf nüshalarının imlâsı vahiy ile belirlenmiştir; herhangi bir unsuruna muhalefet etmek câiz değildir.

Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) Muhammed b. Sahnûn'dan naklettiği bir rivâyete göre ise Araplar Câhiliyye döneminde de aynı yazıyı kullanıyorlardı ve bu yazı Enbâr'a dayanıyordu; yazıyı Enbârlılar'a taşıyan zincir ise Hz. Hûd'un vahiy kâtibi Cülcân b. Mûhim'de son buluyordu[35]. İbn Fâris'e göre bu zincirin Hz. Âdem'e kadar bütün peygamberleri içine alacak şekilde devam ettirilmesi uzak bir ihtimal değildir[36].

2. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Osman İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî de (ö. 721/1321) mushaf yazısında "tevkīf" anlayışını savunan müelliflerden biridir. Daha çok matematik ve astronomiye dair eserleriyle tanınan ve dinî konularda da te'lifleri bulunan Merrâküşî[37], *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattı't-tenzîl* adlı eserinde ilk Mushafların imlâsındaki her bir özel durum ve farklılığın mana ile ilgisi bulunduğunu ileri sürmüş; buna dair örnekleri ele alarak ilginç gerekçeler ve açıklamalar ortaya koymuştur. Ona göre ilk mushafların imlâsında hiçbir şey tesadüfî olmadığı gibi bunda kâtiplerin herhangi bir takdiri de söz konu değildir[38].

Merrâküşî'nin bu ilginç açıklamalarından birkaçı şöyledir:

a) لأعذبنه عذابا شديدا أولاأذبحنه (Ya onun canını iyice yakacağım veya onu boğazlayacağım)[39] kavl-i kerîmindeki لاأذبحنه'da fazla bir elif vardır. Bunun sebebi, kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza olmasıdır ve fazla olarak yazılan elif buna işaret etmektedir[40].

b) والذين سَعَوْ فى ايتنا . . . (Âyetlerimizi hükümsüz bırakmak için yarışırcasına uğraşanlara en kötüsünden elem verici bir azap vardır)[41] kavl-i kerîmindeki سَعَوْ kelimesinde, benzeri fiillerin aksine

32 *a.e.*, s. 34; ayrıca bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 377.

33 el-Alak 96/3-5.

34 el-Kalem 68/1-2.

35 Dânî, *el-Muhkem*, s. 26.

36 İbn Fâris, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüğa.*, s. 34-35.

37 İhsan Fazlıoğlu, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, XX, 530-534.

38 Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 30 vd.; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 380 vd.

39 en-Neml 27/21.

40 Merrâküşî, *a.g.e.*, s. 56.

41 Sebe' 34/5.

vav'dan sonra elif yazılmamıştır. Bunun sebebi buradaki yarışırcasına koşup uğraşmanın bâtıl olmasıdır ve elifin düşmesinde bu koşuşun ve bu yarışın bâtıl olduğuna işaret vardır[42].

Merrâküşî burada kelimenin elifsiz yazılmasına bir gerekçe yakıştırabilmiş ise de aynı mesajın verildiği Hac sûresi'nde (22/51) aynı kelimenin elifli yazılması müellifin dikkatinden kaçmış olmalıdır. Zira bâtılın ardından koşmak burada da söz konusudur ama, bu koşuş elifin düşmesini sağlayamamıştır.

c) اليل kelimesinde ta'rif harfi olan lâm düşmüştür. Bunun sebebi bu kelimenin gece anlamına gelmesidir. Gece karanlık olduğundan her şeyi gizler. Burada ta'rif harfi olan lâm'ı da gizlemiştir[43].

d) الذى ve التى kelimeleriyle bunların tesniye ve cemilerinde de ta'rif harfi olan lâm düşmüştür. Çünkü bu kelimelerin anlamında da belirsizlik vardır. Bu belirsizlik sebebiyle, bir önceki örnekte olduğu gibi lâm gizlenmiştir[44].

3. Aynı tercihi benimseyen Ahmed b. el-Mübârek (ö. 1156/1743) ise hocası ve tasavvufta şeyhi olan Abdülazîz b. Mes'ûd ed-Debbâğ'dan (ö. 1132/1720) dinlediklerinin bir kısmını bir araya getirdiği *el-İbrîz min kelâmi seyyidî Abdilazîz* adlı eserinde tevkīfîlik anlayışını bâtınî bir yaklaşımla ele almaya çalışmıştır. Müellif, Bâkıllânî'nin (ö.403/1013) "değişen ve gelişen imlâ ile de mushaf yazmanın câiz olduğuna" dair görüşünü ve konu ile ilgili delil ve değerlendirmelerini naklettikten sonra ne sahâbîler ne de daha sonra gelen nesiller için bu konuda herhangi bir tasarruf yetkisinin bulunmadığını söylemiş; mushaf yazımında "tevkīf"in söz konusu olduğunu, her şeyin Hz. Peygamber'in talimatına, dolayısıyla vahye dayandığını, bu imlâdaki fazla veya noksan gibi görünen bazı harflerin her biri için akılla kavranması mümkün olmayan sırların bulunduğunu, bu durumun diğer semâvî kitaplar dışında sadece Kur'ân-ı Kerîm'e özel bir husus olduğunu belirtmiştir. İbnü'l-Mubârek'e göre meselâ عَتَوْا kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçen dört âyetin üçünde elif'le, Furkan sûresi'nde (25/21) elifsiz yazılmışsa bunda insanlardan gizlenmiş ilâhî bir takım sırlar ve nebevî bazı gerekçeler vardır; Kur'ân-ı Kerîm'de bunun pek çok örneği mevcuttur. Bazı sûrelerin başında yer alan ve hurûf-i mukattaa diye adlandırılan harfler için de durum aynıdır[45].

4. Çağdaş müelliflerden Muhammed Âdil Abdüsselâm da tevkīf anlayışı üzerinde duranlardan biridir. Bu zâtın meseleye yaklaşımını, "Bu mushaflar sahâbîler tarafından yazıldığına ve imlâsı dahil her şeyi ile Hz. Peygamber tarafından onaylandığına göre onlardaki imlânın tevkīfî olması gerekir. Hatta bu mushaflardaki yazım kurallarını bizzat Resûl-i Ekrem ortaya koymuştur" şeklinde özetlemek mümkündür. Muhammed Âdil'in ileri sürdüğü bir gerekçe de Hz. Peygamber'in 12.000 sahâbîsi ile tâbiîn neslinin ve müctehidlerin bu imlâ üzerinde icmâının bulunmasıdır. Şu da unutulmamalıdır ki Hz. Peygamber bir şeyi emretmiş veya onaylamışsa ona uymak vâciptir. Çünkü "De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın..."[46] buyurulmuş, Hz. Peygamberden de "... Benim sünnetime ve hidâyete mazhar kılınmış Hulefâ-i Râşidîn'in sünnetine sarılınız..." dediği rivâyet edilmiştir. Müellif bu tercihini açıkça ortaya koyarken cumhûrun görüşünün de bu doğrultuda olduğunu iddia etmektedir[47].

---

42 Merrâküşî, *a.g.e.*, s. 58; Zerkeşî, *a.g.e.*, I, 382.

43 Merrâküşî, *a.g.e.*, s. 136; Zerkeşî, *a.g.e*, I, 428.

44 *a.e.* ve yerler.

45 İbnü'l-Mübârek, *el-İbrîz*, s. 101 vd.

46 Âl-i İmrân 3/31.

47 Muhammed Âdil Abdüsselâm, *Kitâb fi'l-farki beyne resmi'l-Mushafi'ş-şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-imlâiyye*, s. z-z/2. Hadis için bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, IV, 201 (Sünen, 6); İbn Mâce, *es-Sünen*, I, 16 (Mukaddime, 6).

İlk mushafların imlâsının tevkīfî olduğu görüşünü savunanların genel olarak ve ortaklaşa kullandıkları delillerden biri Deylemî'nin (ö.509/1115) naklettiği bir rivâyettir. Buna göre Resûl-i Ekrem kendisine gelen bir vahyi yazdırmak üzere vahiy kâtiplerinden Muâviye b. Ebû Süfyan'ı çağırarak ondan hokka ve kalem hazırlamasını istemiş; ب، س، م harfleriyle الله، الرحمن، الرحيم kelimelerini yazarken nelere dikkat etmesi gerektiği hususunda uyarıda bulunmuştur[48]. "Tevkīf" taraftarlarına göre bu uyarı ve benzeri hususlar, vahiylerin yazımında kâtiplerin serbest bırakılmadığını, yazımın vahiy temeline dayalı olarak yönlendirildiğini kanıtlamaktadır.

Mushaf yazısının tevkīfî olduğu iddiası ile ilgili görüşlerimize, İkinci Bölüm'ün sonunda yer verilecektir.

[48] Deylemî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, V, 394; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIII, 353 (Kurtubî, bu rivâyetin sahih olmadığına dair Kadı Iyâz'ın görüşüne de yer vermektedir); Süyûtî, *ed-Dürrü'l-mensûr*, I, 28. Deylemî'nin bu eserinde 10.000 hadisi senedsiz olarak bir araya getirdiği, ancak bunların çoğunun zayıf ve mevzû olduğu belirtilmiştir (bk. Müctebâ Uğur, "Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr", *DİA*, IX, 266).

İKİNCİ BÖLÜM

MUSHAF VE RESM-İ OSMÂNÎ

Kur'ân sahifelerinin kitap haline getirilmiş şekline "mushaf" denmiştir (çoğulu: mesâhif). İbn Manzûr da mushafı "Yazılı sayfaları iki kapak arasında toplayan şey" diye tarif etmiştir[1]. Bilindiği gibi Kur'ân sahifeleri ilk defa I. Halife Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasına alınmış, mushaf haline getirilmiştir. Kur'ân âyetlerinin tamamını bir araya getiren bu Kitab için sahâbîler döneminden itiba ren mushaf teriminin kullanıldığında şüphe yoktur. Zira sahâbî Seleme b. Amr b. Ekva'ın hizmetlisi Yezîd b. Ebû Ubeyd, efendisinin Mescid'de namaz kıldığı yeri tanımlarken "Mushaf'ın olduğu yerdeki direğin yanında namaz kılar" ifadesini kullanmıştır[2].

Süyûtî'nin munkatı' bir isnadla naklettiği bir rivâyete göre ise Kur'ân-ı Kerîm âyetleri iki kapak arasına alındıktan sonra bu Kitab'a ne ad verileceği ashâb arasında istişare edilmiş, "sifr" denmesi teklif edilmiş, bunu yahudiler kullandığı için teklif kabul görmemiş, Habeşistan'da "mushaf" kelime sinin kullanıldığı hatırlatılarak bu kelime önerilmiş ve benimsenmiştir[3].

Yaygın bilgi böyle olmakla birlikte Taberânî'nin ve Beyhakî'nin naklettikleri bir rivâyete göre "mushaf" kelimesini bizzat Resûl-i Ekrem de kullanmış, Kur'ân-ı Kerîm'i ezberden okumak yerine Mushaf'a bakarak okumanın daha faziletli olduğuna işaret buyurmuştur[4]. Ancak, bu rivâyeti Hz. Peygamber'den bize ulaştıran senette yer alan râvîlerden Ebû Saîd b. Avz (Avn, Avd) el-Müktib için cerh ve ta'dîl âlimlerinden Yahya b. Maîn'in bir vesile ile "zararı yok" dediği, aynı âlimden gelen başka bir bilgiye göre onu "zayıf" bir râvî olarak değerlendirdiği belirtilmiştir. Zehebî de Ebû Saîd'in biyografisini verirken aynı rivâyete de yer vererek Ebû Saîd için "zayıf" nitelemesi yapmış, İbn Hacer ise bu değerlendirmeyi kabullenerek tekrarlamıştır[5]. Bu duruma göre Hz. Peygamber'e isnad edilen bu rivâyet sahih değildir ve onu zayıf bir haber olarak nitelememiz gerekecektir.

Resm-i Osmânî (er-Resmü'l-Osmânî) tabiri ile ifade edilmek istenen şeye gelince, Kur'ân metni üzerinde çıkacak ihtilafların hallinde kaynak teşkil etmesi ve belli merkezlere gönderilmesi amacıy

---

1 *Lisânü'l-Arab*, "shf" maddesi.

2 Buhârî, *es-Sahîh*, I, 127 (Salât, 95); Müslim, *es-Sahîh*, I, 364-365 (Salât, 264).

3 Süyûtî, *el-İtkān*, I, 149, 166; Lebîb es-Saîd, *el-Cem'u's-savtî*, s. 83. Ayrıca bk. Ebû Şâme, *el-Murşidu'l-vecîz*, s. 64.

4 bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, I, 221, nr. 601; Beyhakī, *Şuabü'l-îmân*, II, 407, nr. 2217.

5 bk. Zehebî, *Mîzânü'l-i'tidâl*, IV, 530; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân*, VII, 664-665, nr. 10023.

la Hz. Osman'ın yazdırdığı mushaflarda kullanılan imlâya Resm-i Osmânî denmiştir. Sözü edilen mushaflar Halife Osman'ın emriyle ve onun bizzat oluşturduğu bir heyet tarafından yazıldığı için bu tabirle meşhur olmuştur.

I. Hz. Osman'ın Mushafları

Mushafların imlâsıyla ilgili tartışmaların hemen her safhasında hareket noktası olan III. Halife Hz. Osman'ın mushafları hakkında kısa da olsa bilgi vermekte yarar vardır. Gerek Kur'ân tarihine ve kırâate dair eski kaynaklarda gerekse çağdaş araştırmalarda sözü edilen mushaflar ele alındığından biz bu çalışmamızla sadece istifadeye sunduğumuz Topkapı Mushafı açısından gerekli gördüğümüz ölçüde konuya değinmekle yetineceğiz.

İlk mushaflar meselesine ilgi duyan herkesin bildiği gibi Topkapı Mushafı'nın Hz. Osman'nın mushaflardan biri, hatta Halife'nin şehadeti sırasında okuduğu nüsha olduğu yakın zamana kadar iddia edilmiş; hatta bu Mushaf'ın Mısır'dan İstanbul'a naklini anlatan ve Fâtiha sûresi'nden önce yer alan tanıtım yazısında bu nüshanın Hz. Osman'ın "...mübarek hâme-i fesâhat câmeleriyle nikâşte-i sahîfe-i imlâ buyurulan kelâm-ı kadîm..." olduğu, yani bizzat Halife'nin kaleminden çıktığı ileri sürül müştür. Bu iddia ve yaygın kanaat sebebiyledir ki her yıl ramazan ayında Topkapı Sarayı Müzesi'nde halkın ziyaretine sunulması vesilesiyle imkân bulan herkes onu bu inanç ve duygu ile ziyaret etmiştir. Taşkent'te bulunan çok eski bir Mushaf'ın da Hz. Osman'a ait olduğuna inanılmış, bunu isbat etmek amacıyla Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi Başkan Yardımcısı İsmail Mahdûm *Tâ rîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand* adıyla bir kitap kaleme almıştır (bk. bibl.). Aynı iddia, yine İstan bul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 457 numarada kayıtlı Mushaf için de söz konusudur ve bu Mushaf'ın sonunda, 30 (650-51) yılında onu Osman b. Affân'ın istinsah ettiği yazılıdır. Bu nüshaların Hz. Osman'ın mushaflarından olup olmadığı hususu, aşağıda Üçüncü Bölüm'de incelenecektir.

En eski kaynakların ortaklaşa verdikleri bilgiye göre Âzerbaycan ve Ermenistan'ın fethi sıra sında Şam (Suriye) ve Irak'lı müslüman askerlerin Kur'ân okuyuşlarındaki farklılıklar yüzünden ihtilaf çıkmıştı. Bu durumun bir fitneye yol açacağından endişe eden Huzeyfe b. Yemân'ın Halife'ye gelerek endişelerini ifade etmesi üzerine Hz. Osman, daha önce I. Halife Hz. Ebû Bekir zamanında iki kapak arasına alınan ve o tarihlerde Resûl-i Ekrem'in eşlerinden Hz. Hafsa'da bulunan nüshayı getirterek ve bu nüsha esas alınmak suretiyle yeni mushaf nüshaları yazdırmaya karar verdi; Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Zübeyr, Saîd b. Âs ve Abdurrahman b. Hâris b. Hişâm'dan oluşan heyeti bu işle görevlendirdi[6]. Heyet, üzerine aldığı görevi başarı ile tamamladı, Hz. Ebû Bekir'in iki kapak arasına aldırdığı âyetlerden oluşan ilk Mushaf'ın nüshaları bu resmî çalışma ile çoğaltılmış oldu.

Sözü edilen nüshaların sayısı hakkında kaynaklarda dört ile sekiz arasında değişen farklı rivâyetlere yer verilmiş, bu rivâyetleri değerlendiren çağdaş araştırmacılar farklı görüşler ortaya koymuşlardır[7]. Konumuz bu sayının ne olduğunu tartışmak olmamakla birlikte en az altı olduğunu söylemeliyiz. Zira Mekke, Kûfe, Basra ve Şam'a gönderilen nüshalar bütün kaynaklarda ortaklaşa zikredildiği gibi kırâatlerinin dayanaklarından biri de hocaları kadar bu mushaflar olan meşhur yedi kırâat imamı da bu merkezlerde ve bu mushafları okuyarak yetişmiş şahsiyetlerdir. Kırâat ilmine dair kaynaklarda

[6] Buhârî, *es-Sahîh*, VI, 172 (Fedâilü'l-Kur'ân, 3); Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 28-29; Süyûtî, *el-İtkân*, I, 169.

[7] Eski kaynaklardaki farklı rivâyetler için bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 43; Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, s. 29; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

ve bazı tefsir kitaplarında onların okuyuşlarındaki bazı farklılıklardan söz edilirken bu farklılıkların kendi merkezlerine gönderilen mushafla ilgisine işaret edilmiştir[8].

Nüshalar bu merkezlere gönderilirken bir nüshanın da Medine'de alıkonulduğu yine hemen bütün kaynaklarda zikredilmekte, Medine kurrâsının okuyuşları da bu Mushaf'la ilişkilendirilerek nakledilmektedir. Tabiî olan da budur. Zira başka merkezlere mushaf nüshaları gönderilirken hilâfet merkezi olan Medine'nin ihmal edilmiş olması düşünülemez. Buhârî ve Müslim'in naklettikleri bir rivâyette, Medine Mescidi'nde sahâbîlerden Seleme b. Amr b. Ekva'ın namaz kıldığı yerle ilgili bilgi verilirken "Mushaf'ın olduğu yerdeki direk"ten söz edildiğine göre sahâbîler döneminde Medine Mescidi'nde gerçekten bir Mushaf bulunuyordu ve bu Mushaf'ın Mescid'de belli bir yeri vardı[9]. Buna göre nüshaların sayısı en az beştir. Medine Mushafı dahil olmak üzere bu beş mushaftan her birinin imlâ ve yazım farklılıklarına dair bilgiler ilgili kaynaklarda yer almış, istisnasız beşinin imlâ farklılıkları meşhur kırâat imamlarının okuyuşlarına yansımıştır. Yani ilgili kaynakların hemen hepsinde Mekke, Medine, Kûfe, Basra ve Şam mushafları arasındaki farklılıklardan söz edilmektedir[10].

Bu nüshaların her biri gönderildikleri merkez ve çevre için "imam nüsha" olarak bilinmekle birlikte bunların hepsinin imamı kabul edilen ve "İmam Nüsha" denildiğinde kastedilen bir başka ve asıl imam nüshadan söz edilmektedir ki bu da Halîfe Osman'ın kendisi için yazılmış olan mushaftır. Bu nüshayı da diğerlerinden ayıran imlâ farklılıklarına yine kaynaklarda yer verilmiştir[11]. Bu nüshayı da eklediğimizde Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların sayısı altıyı bulmaktadır. Bu altı nüshanın dışında Bahreyn ve Yemen'e gönderilen nüshalardan söz edilerek Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların sekiz adet olduğunu ileri sürenler var ise de[12], kaynaklarda bu iki nüshaya ait her hangi bir ize ve bunların imlâ özellikleriyle ilgili bilgilere rastlanmamakta, kırâat imamlarından herhangi birinin okuyuşu ile ilişkilendirildiklerine dair bilgi bulunmamaktadır.

Hz. Osman'ın mushaflarının bugün nerede oldukları, hiç olmazsa bazılarının günümüze ulaşıp ulaşmadığı hususu, kanaatimizce Kur'ân Tarihi'nin en önemli sorularından biridir ve ne yazık ki bunun olumlu bir cevabı yoktur. Her birinin zaman içinde nerelerde bulunduğuna dair eski kaynaklarda bazı bilgiler mevcut ise de bugün "bunlardan filan nüsha şu kütüphanede korunmaktadır" deme imkânına sahip değiliz. Çağdaş bazı müellifler eski kaynaklarda iz sürerek söz konusu nüshaların tarihine ışık tutmaya çalışmışlarsa da çıktıkları yolculuğun her birinde en çok yedi-sekiz asır ilerledikten sonra takip ettikleri izler bir yerlerde belirsiz hale gelmiş, bir süre sonra da kaybolmuştur[13]. Savaşlar, yangınlar vb. âfet ve olayların ardından zayî oldukları veya kayboldukları sanılan bu mushaflar hakkında net bir şey söyleme imkânı ne yazık ki yoktur. Kanaatimizce bu durum, İslâm dünyasının tarih içindeki en büyük zaaflarından biridir. Ancak Kur'ân'ın korunmuşluğu açısından, bu sonucun elbette önemi yoktur. Zira Kur'ân, tarihinin her döneminde ve bütün İslâm toplumlarında binlerce kişi tarafından ezberlenmiş, dönemine ve toplumuna göre onlarca, yüzlerce ve binlerce nüshaları yazılmıştır.

---

8 Misal olarak bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 303; II, 220, 222-223, 242, 245, 250, 254, 255, 257, 259, 263-265, 267, 269, 270, 271, 280, 281, 309, 310-311, 315, 329, 334, 336, 337, 341, 353, 363, 365, 367, 370, 373, 380, 382, 384, 401.

9 Buhârî, *es-Sahîh*, I, 127 (Salât, 95); Müslim, *es-Sahîh*, I, 364-365 (Salât, 264).

10 Bu beş mushafla İstanbul Topkapı ve Taşkent mushafları arasında telaffuzla, kelimelerin yapısıyla veya harf fazlalığı ya da eksikliği ile ilgili farklılıklar için bu inceleme metnimizin sonundaki çizelgeye bakınız.

11 Misal olarak bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 37-39.

12 bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

13 İbn Kesîr *Fedâilü'l-Kur'ân* adlı eserinde (s. 26) Şam nüshasını Dımaşk Camii'nde gördüğünü söylemekte olup gerek bu nüshanın, gerekse diğerlerinin akıbetiyle ilgili bilgiler ve değerlendirmeler için bk. Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hat ti'l-Arabî*, s. 45 vd.; Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 188-195; İsmail Mahdûm, *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*, s. 19 vd.; Mustafa Altundağ, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı aittir?", *Marife*, 2002/1, s. 58-66.

Bugün kütüphanelerde muhafaza edilmekte olan en eski mushaflardan bazıları muhtemelen bu ilk nüshalardan veya en azından onlardan yazılanlardan istinsah edilmiştir. Bazı müsteşriklerin çoğu defa ön yargılı değerlendirmeleri bir yana, Kur'ân'ın korunmuşluğu konusunda müslümanların en küçük bir şüphesi bulunmamaktadır. Ancak Hz. Osman'ın müslümanlara en değerli emaneti olan ilk mushaf nüshalarına sahip olmak, hiç şüphesiz İslâm ümmeti için her hatırlandığında son derece heyecan verici bir şey olurdu. Ne yazık ki bugün bu heyecanın yerini bu nüshalara duyulan tahassür almıştır. Asıl mushafların akıbetiyle ilgili olarak gerçek bu olmakla birlikte bazı ülkelerde bulunan Kûfî hatla yazılmış bazı eski mushafların, Hz. Osman'ın mushaflarıdan biri, hatta şehit edildiği sırada okuduğu mushaflar olduğu iddia edilmiştir.

Biz bu çalışmamızda söz konusu mushaflardan ikisi üzerinde durarak bunları tanıtmaya ve Hz. Osman'ın mushafları olmadıklarını izah etmeye çalışacağız. Bunlardan biri Taşkent Eski Eserler Müzesinde, diğeri İstanbul Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan nüshadır[14]. Zira mevcut en eski mushaf nüshaları arasında Hz. Osman'ın mushafları olarak en çok şöhret bulan mushaflar bunlardır.

II. Mushaf Yazımında Resm-i Osmânî'ye Uymanın Hükmü

Mushaf yazımında Hz. Osman'ın mushaflarında kullanılan imlâya aynen uymanın gerekliliği, bir başka ifade ile bu imlâya muhalefetin câiz olup olmadığı meselesinin, ilk dönemlerden itibaren ilim adamlarının gündeminde yer aldığı anlaşılmaktadır. Bazı âlimler mezkûr mushafların imlâsına aynen uymanın gerekli hatta zorunlu olduğunu söylerken, bazıları gerekli olmadığını ileri sürmüş, hatta bunun yanlış olacağını söyleyenler bulunmuştur. İki görüş arasında "ihtiyatlı yol"u tercih eden ler de vardır.

1. Resm-i Osmânî'ye Uymayı Gerekli Görenler

Tevkīfîlik anlayışlarıyla ilgili görüşlerine bir önceki bölümde yer verdiğimiz âlimlere ve onların iddialarını benimseyenlere göre gelişen Arap yazısı ile mushaf yazmak câiz değildir. Zira bu imlânın kaynağı vahiydir. Bir şey vahiy ile belirlenmişse ona muhalefet edilemeyecektir. Şüphe yok ki bu belirlemede izah edilebilecek veya edilemeyecek bir takım hikmetler ileri sürülecektir. Nitekim bu

---

14 Bu çalışmamızın inceleme konusu olmamakla birlikte Kahire'de el-Meşhedü'l-Hüseynî'de bulunan ve Hz. Osman'ın mushaflarından biri olduğu iddia edilen nüsha ile İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi Kütüphanesinde 457 numarada kayıtlı olan ve sonunda كتبه عثمان بن عفان في سنة ثلثين (Onu 30 yılında Osman b. Affân yazdı) ibaresi yer alan Mushaf hakkında buraya bir not düşmemizde yarar vardır. Bunlardan Kahire nüshasının sözü edilen nüshalardan biri olmadığı ve Mısır valisi Abdülaziz b. Mervan (ö.85/704) tarafından yazdırılmış olabileceği söylenmiş (bk. Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 53), ancak bu kanaate nasıl ulaşıldığından söz edilmemiştir. Biz bu nüshanın Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığı şeklindeki bu görüşü paylaşırken bu görüşün sahibi tarafından kitabında yer verdiği halde değerlendirilmediği anlaşılan bir fotoğrafta bunun delillerinden birinin de mevcut olduğunu belirtmek istiyoruz. Zira bu nüshadan alınan Bakara sûresi'nin son âyetleriyle Âl-i İmrân sûresi'nin ilk âyetlerinin yer aldığı fotoğrafı incelediğimizde görüyoruz ki, Bakara sûresi'nin 286. âyetinin sonu فانصرنا علا şeklinde yazılmıştır (bk. Resim: 6). Yani yâ ile yazılması gereken على cer harfi elif'le imlâ edilmiştir. Halbuki bu kelime, Hz. Osman'ın mushaflarının hepsinde yâ ile yazılmıştır (bk. Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 89; Dânî, *el-Mukni'*, s. 65; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 75-76; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, s. 58). İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'ndeki nüshaya gelince; bu Mushaf'ın da Hz. Osman'a ait olmadığını söylemeliyiz. Zira Mushaf siyah mürekkeple harekelenmiş (hareke yerine noktalar konmuş), tahmîs ve ta'şîr işaretleriyle sûre başlarında sûre adlarına yer verilmiştir. Hz. Osman'ın mushaflarında böyle şeylerin bulunmadığını biliyoruz.

âlimlerden bir kısmı söz konusu imlâda fazla veya eksik görülen hususlara bazı gerekçeler bulmak için uğraşmışlar, diğer bir kısmı da bu tür örneklerde bizim aklımızın ermeyeceği sırların ve ilâhî hikmetlerin bulunduğunu ileri sürmüşlerdir.

a) İmam Mâlik b. Enes (ö. 179/795) geliştirilmiş imlâ ile mushaf yazmanın doğru olup olmadığına dair sorulan bir soru üzerine Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâya muhalefeti doğru bulmadığını ve bu mushaflara uymanın gerekli olduğunu belirtmiştir. Mâlik yalnız imlâ konusuna değil, mushafların harekelenmesi işine de olumsuz yaklaşmış, ancak Kur'ân öğretiminde kolaylık olsun diye çocuklar için yazılacak mushaflarda Resm-i Osmânî'ye muhalefet edilebileceğini belirtmiştir[15]. Onun çocuklar için ortaya koyduğu bu yaklaşım, imlâ ile ilgili tutumunun tevkīfîlik anlayışı ile ilgisi bulunmadığını göstermektedir.

b) Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise daha olumsuz bir üslup kullanarak "Osman'ın mushafının hattına herhangi bir yâ veya vav, ya da elif ve diğer hususlarda muhalefet etmek haramdır" demiştir[16].

c) Beyhakī (ö. 458/1066), mushaf yazanların ilk mushafların imlâsına aynen uymaları ve onda herhangi bir değişiklik yapmamaları gerektiğini belirtmiş, gerekçe olarak da kâtip sahâbîlerin kendilerinden daha bilgili ve her bakımdan daha güvenilir kimseler oldukları üzerinde durmuştur[17].

d) Zemahşerî (ö. 538/1144) ise وقالوا مال هذا الرسول kavl-i kerîminde[18] yer alan لهذا nın lâm'ının mushaflarda هذا dan ayrı yazılmasından söz ederken bunun Arapça yazı kurallarına uymadığını söylemiş, ancak mushaf hattının "değiştirilemez bir uygulama" olduğunu belirtmiştir[19].

e) Kur'ân ilimlerinde ve özellikle resm-i hatla yakın ilişkisi bulunan kırâat ilmi alanında pek çok eser vermiş olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), önce Hz. Osman'ın yazdırdığı mushafların imlâsı üzerinde ashâbın ittifakı olduğunu hatırlatmış, sonra Arap yazısının bilinmesi gereken bazı kuralları bulunduğunu, mushaflardaki imlâ bu kurallara genellikle uygun olmakla birlikte onun dışına çıkan unsurları da ihtiva ettiğini belirtmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu farklılıkların her biri için –daha önce görüşüne yer verdiğimiz Merrâküşî'nin yaptığı gibi– zorlamalı gerekçeler arama yerine "Bu farklılığın sebeplerinden bir kısmını biliyorsak da diğerlerini bilmiyoruz" diyerek kendince ihtiyatlı bir yaklaşım ortaya koymuş, sonuç olarak mushaf yazısında bu imlâya uymanın gerekliliği üzerinde durmuştur[20].

f) "Tevkīf" anlayışına bir önceki bölümde kısaca yer verdiğimiz Muhammed Âdil Abdüsselâm'a göre mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye uymak, farz derecesinde vâciptir. Onunla amel edenler sevap kazanırlar, muhalefet edenler günaha girecekleri gibi kendilerine lânet edilir. Nitekim Hz. Peygamber altı kişiye lânet etmiş, bunlara Allah'ın da lânet ettiğini söylemiştir. Bu altı kişiden biri Allah'ın kitabına ilâvede bulunan, diğeri ise onun sünnetini terk edendir. Anlaşılan o ki müellif, meselâ Fâtiha sûresindeki مَلِكِ kelimesi Hz. Osman'ın mushaflarında elif'siz yazıldığı halde onun مَالِكِ şeklinde elif'li yazılmasını Allah'ın kitabına ilâve ve Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet olarak değerlendirmekte, bunu yapanların lânetlendiğini iddia etmektedir. Şu halde kimin elinde Resm-i

---

15 Dânî, *el-Muhkem*, s. 11.

16 Dânî, *el-Mukni'*, s. 9-10; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379. Dânî İmam Mâlik'in yukarıda zikredilen görüşünü naklettikten sonra İslâm âlimleri arasında bundan farklı düşünen bulunmadığını belirtmiştir.

17 Beyhakī, *Şuabü'l-îmân*, II, 548.

18 el-Furkān 25/7.

19 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 265;

20 İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 128.

Osmânî'ye uymayan bir mushaf varsa, özellikle hattat Hâfız Osman'ın[21] yazdığı mushaflar bulunuyorsa bunlar derhal temiz bir yerde yakılmalıdır[22].

g) Çağımız yazarlarından Muhammed Tâhir el-Kürdî, mushaflardaki imlâ konusunu, bilmemiz mümkün olmayan bir "hikmet"e dayalı "sır" olarak ele almış, mushaf yazımında ona uymanın vâcip hükmünde olduğunu söylemiştir. Ona göre Resm-i Osmânî'nin özelliklerini açıklamak üzere ileri sürülen fikirlerin hiçbir dayanağı yoktur ve bütün bunlar sahâbîlerden sonra ortaya konmuş yorumlardır. Onlar herhangi bir yazı veya imlâ kaidesini dikkate almaksızın ve bizim bilmediğimiz bir hikmete dayalı olarak bu imlâyı ortaya koymuşlardır. Gerçek şudur ki, sözü edilen imlâ bize sahâbe neslinden bu şekliyle ulaşmış, bundaki sırlar hiç kimseye bildirilmemiştir. Burada bir "tevkīf" de söz konusu değildir. Bu imlâda yer alan ve çelişkili olan şeyleri açıklayabilecek olanlar sadece sahâbîlerdir. Bu da ancak onlar kabirlerinden kalktıkları zaman mümkün olacaktır[23].

h) Son olarak Mısır el-Câmiu'l-Ezher Fetvâ Heyeti'nin görüşüne yer vermekte fayda vardır. 1355'de (1936) bir soru üzerine verilen ve *Mecelletü'l-Ezher*'de yayımlanan bir fetvâya göre mushaf yazımında orijinal imlâya uyulmalıdır. Çünkü Kur'ân-ı Kerîm âyetleri Hz. Peygamber'e inzâl edildiğinde yazıya geçiriliyor ve onun zamanında hep bu imlâ kullanılıyordu. Bunda herhangi bir değişiklik de olmadı. Hz. Osman'ın mushafları bu imlâ ile yazılıp çeşitli merkezlere gönderildi. Ashab Hz. Osman'ın bu tasarrufunu onayladı, buna karşı çıkan da olmadı. Mushaflar daha sonra tâbiîler, onlardan sonra gelen nesiller ve müctehid imamlar dönemlerinde hep bu imlâ ile yazılmaya devam etti. Onların içinden hiç kimse çıkıp mushafların gelişen imlâ ile yazılması fikrini ileri sürmedi[24].

Mushaf yazısında Resm-i Osmânî'ye uymanın gerekliliği üzerinde duran ve bunu tevkīf anlayışıyla ilişkilendirmeksizin ileri süren âlimlerden bazıları görüşlerinin gerekçelerine de değinirken bazıları gerekçeden söz etmemişlerdir. Onların bu görüşlerinin gerçekten tevkīfîlik anlayışından mı, yoksa başka mülahazalardan mı kaynaklandığı hususu açık olmamakla birlikte tercihlerinin bazı gerekçeleri olduğunda şüphe yoktur. Özellikle orijinal metnin aynen korunması hususundaki duyarlılıklarının burada öncelikle zikredilmesi gerekir. Ayrıca sahâbî kâtiplerin bilgi ve becerilerine, tecrübelerine, dikkatlerine, dolayısıyla yaptıkları işe güvenmenin yanı sıra onlara karşı duyulan saygının da bu tercihte etkisi olduğu kabul edilmelidir. Diğer taraftan gelişen imlâya paralel olarak mushaf yazısında yapılacak değişikliğin hatıra gelmeyen bazı tahrif ve sapmalara yol açabileceği endişesinin ve mushaf yazısı konusunda İslâm ümmetinin birliğinin ancak bu imlâ ile sağlanabileceği inancının bu duyarlılık üzerinde etkili olduğunu söylemek, bunun özellikle o dönem için yerinde ve gerekli bir duyarlılık olduğunu kabul etmek gerekir.

---

21 Hâfız Osman (ö. 1110/1698), Osmanlıların meşhur hattatlarından olup 1069'dan (1659) ölümüne kadar yirmi beş mushaf yazmıştır. Bunlardan 1097 (1686) tarihli mushaf 1298'de (1881) Padişah II. Abdülhamid'in emriyle bastırılmış ve bütün İslâm dünyasına dağıtılmıştır. Ayrıca birkaç mushafının daha bastırıldığı belirtilmektedir (bk. M. Uğur Derman, "Hâfız Osman", *DİA*, XV, 98-99). Muhammed Âdil Abdüsselâm'ın özellikle Hâfız Osman'a şiddetle karşı çıkış sebebinin, kısmen gelişmiş imlâ ile yazılan bu mushafların İslâm dünyasında devlet gücüyle yaygınlık kazanması olduğu anlaşılmaktadır.

22 Muhammed Âdil Abdüsselâm, *Kitâb fi'l-farki beyne resmi'l-Mushafi'ş-şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-imlâiyye*, s. 54-55. Müellifin sözünü ettiği hadis için bk. Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, IV, 457 (Kader, 17).

23 Muhammed Tâhir el-Kürdî, *Târîhü'l-Kur'ân*, s. 7, 98-99. 103, 153, 154, 156.

24 *Mecelletü'l-Ezher*, VII/1, s. 730. Mısır'ın kadîm müesseselerinden Ezher'in görüşü bu olmakla birlikte Kahire'de Âmire matbaasında bu fetvâdan 24 yıl önce (1330/1912) Resm-i Osmânî'ye hiç uymayan bir mushafın basıldığını biliyoruz. Kitapçılarda bulamayacağımız bu baskının bir nüshasını Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Düğümlü Baba, nr. 1/m. 7) görmek ve incelemek mümkündür.

Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâya uyulmasının gereği üzerinde durulurken bazı kaynaklar da bu mushaflardaki yazının çeşitli kıraatleri icraya elverişli olduğu gerekçesinden de söz edilmiş, bu gerekçeyi daha gerçekçi bir ifade kullanarak "mümkün olduğu kadar" kaydıyla ifade edenler olmuş[25], gelişen imlâ ile yazılacak Musha
ileri sürülmüştür.

2. Resm-i Osmânî'ye Uymayı Gerekli Görmeyenler

Bazı âlimler ilk mushaflardaki imlânın tevkīfî olduğunu kabul etmedikleri gibi mushaf yazarken bunların imlâsına uymanın da gerekli olmadığını söylemişlerdir.

a) Bu görüşün öncülerinden biri Ebû Bekir el-Bâkıllânî'dir (ö. 403/1013). Bâkıllânî'ye göre Kur' ân'ın nassında mushafların belli bir imlâ ile yazılacağına dair bir işaret olmadığı gibi Resûl-i Ekrem'in sünnetinde de bunu belirleyici bir husus bulunmamaktadır. Bu meselede icmâ-i ümmetten ve şer'î bir kıyastan da söz edilemez. Hz. Peygamber âyetler indikçe kâtiplerine onları yazmalarını emretmiş, onların önüne herhangi bir yazı kuralı koymamıştır. Bu yüzdendir ki mushafların yazıları arasında imlâ farklılıkları meydana gelmiştir. Çünkü kâtibin biri kelimeyi lafzın ağızdan çıkışına uygun olarak yazarken diğeri aynı kelimeyi dil bilgisi ve halkın onun yapısını tanıması sebebiyle bir harfi hazfederek veya bir harf ekleyerek yazmış olabiliyordu. Mushaf yazımı için özel bir imlânın söz konusu olduğunu iddia edenlerin, bu görüşlerini isbat için ortaya koydukları herhangi bir delilleri de yoktur[26].

b) İzzüddîn b. Abdüsselâm'a (ö. 660/1262) göre artık ilk mushaflardaki imlâ ile mushaf yazmak câiz değildir. Bu konuda gelişmiş hattın tercih edilmesi gerekir. Aksi takdirde orijinal imlâ ile yazıyo rum derken bazı cahillerin hatalar yapmasına zemin hazırlamak kaçınılmaz olur[27].

c) Çağdaş Türk âlimlerinden İsmail Hakkı İzmirli de ilk mushafların imlâsında tevkīfîliğin söz konusu olmadığını belirttikten sonra asıl amacın yazı değil, Kur'ân'ın hıfzı olduğunu söylemiştir. Hz. Osman'ın Kur'ân-ı Kerîm'in nüshalarını çoğaltmak üzere görevlendirdiği kâtiplere: "Aranızda ihtilaf çıktığında Kureyş lügati üzere yazın" demesi de sûre ve âyetler veya kelimelerle değil, imlâ ile ilgilidir. Nitekim Zeyd b. Sâbit ile Saîd b. Âs arasında "tâbût" kelimesinin imlâsında ihtilaf çıkmış, Saîd açık "tâ" ile التابوت, Zeyd ise yuvarlak "tâ" ile التابوة yazılmasını istemişti. Halife Hz. Osman'ın görüşüne müracaat ettiklerinde o açık "tâ" ile yazılmasını emretti. İzmirli'ye göre mushaf yazımında ilk mushafların imlâsına uymak güzel olsa da vâcip değildir. Zamanımızda alışılan imlâyı kullanmak, halkın ihtiyacı açısından daha uygun olur[28].

3. "İhtiyatlı Yol"u Tercih Edenler

a) Zerkeşî (ö. 794/1392), İmam Mâlik'le Ahmed b. Hanbel'in ve İbn Abdüsselâm'ın yukarıda yer verdiğimiz görüşlerini aktarırken ilk mushaflara uyma konusunda bu iki mezhep imamını kendi dönemleri için haklı bulmakla birlikte, bugün ilmin canlı ve duyarlı olduğu bir dönemine gelindi ğinden söz ederek artık aynı imlâ üzerinde durmanın karışıklığa yol açacağına dair endişesini dile getirmiş, İzzüddin b. Abdüsselâm'ın görüşünün de aynı gerekçeye dayandığını belirtmiştir. Ancak Zerkeşî bir taraftan bu tesbiti yaparken diğer taraftan bunun kesin bir kural olarak algılanmaması

25 Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 366.

26 Bâkıllânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, s. 375.

27 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379.

28 İsmail Hakkı İzmirli, *Tarih-i Kur'ân*, s. 19.

gerektiğine işaret etmiş, cahillerin cehli sebebiyle eskilerin doğru yaptıkları bir şeyi terk etmenin de gerekli olmadığını sözlerine eklemiştir.

Anlaşılan Zerkeşî, ihtiyatlı bir yol izlemekten yana olup bir taraftan halk için geliştirilmiş imlâ ile mushaf yazımı hususunda İzzüddin b. Abdüsselâm'a katılırken diğer taraftan bunun mutlak bir uygulama olmak yerine özellikle uzman kişiler tarafından kullanılmak üzere Resm-i Osmânî ile de mushaf yazımının sürdürülmesi ve bu orijinal imlânın korunması gerektiğini düşünmektedir. Zerkeşî ayrıca *el-Burhan fî ulûmi'l-Kur'ân* adlı eserinde İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin zorlamalı açıklama larına genişçe yer vermiş, buna geçmeden önce de ilk mushafların imlâsında fazla, eksik yahut da telaffuz esas alınarak yazılmış harflerin mevcudiyetinden söz ederek bunda gizli hikmetler ve önemli sırların bulunduğunu ileri sürmüştür. Merrâküşî'nin açıklamalarına geniş olarak yer vermesinden de anlaşılacağı üzere Zerkeşî, orijinal imlânın tevkīfî olduğuna kesin olarak inanmasa da bunun ihtimal dahilinde bulunduğunu düşünmekte, buna bağlı olarak bu imlânın korunmasından yana olduğunu göstermekte, öte yandan halka kolaylık sağlamak ve muhtemel yanlışlıklara meydan vermemek amacıyla mushaflarda gelişmiş yazının kullanılmasında sakınca bulmamaktadır[29].

b) Çağdaş müelliflerden Muhammed Abdülazîm ez-Zürkānî konu ile ilgili tartışmaları naklettikten sonra Zerkeşî'nin biraz önce yer verdiğimiz görüşünü zikretmiş, bu görüşün iki açıdan ihtiyatlı bir yaklaşım olduğunu söylemiştir. Bunlardan biri her asırda Kur'ân'ın herkesin bildiği yazı ile yazılarak halkı yanlış okumaktan ve karışıklığa meydan vermekten uzak tutmak, diğeri uzman kişilerin oku yacağı orijinal imlâyı muhafaza etmektir. Zürkānî'ye göre bu, ihtiyatlı bir yoldur ve ihtiyat, özellikle yüce Kitab'ın korunması söz konusu ise, dinin de istediği bir şeydir[30]. Ancak Zürkānî bir taraftan bunu söylerken diğer taraftan Resm-i Osmânî'nin özelliklerini ve faydalarını anlatması sırasında bu imlânın gizli ve ince bir takım manalara delâleti bulunduğunu zikretmiş; والسماء بنيناها بأييد âyetinde[31] yer alan بأييد kelimesindeki fazla yâ'nın, Allah'ın semayı yaratan gücünü yüceltmeye işaret ettiğini söylemiştir[32]. Zürkānî'nin bu ifadesi karşısında yukarıda zikredilen ihtiyattan söz etmeğe gerek olup olmadığı, zira buradaki yâ, gerçekten Zürkānî'nin dediği gibi bir manaya işaret ediyorsa bu takdirde onun korunmasının ihtiyatın da ötesinde zorunlu olup olmayacağı soruları hatıra gelmektedir.

c) Yine çağdaş müelliflerden Subhi Sâlih, İbn Abdüsselâm'ın görüşüne atıfta bulunarak bu görü şün (aslında müellifin İbn Abdüsselâm'ın görüşüyle karıştırdığı Zerkeşî'ye ait görüşün) daha isabetli olduğunu belirtmiş; herkesin "büyük bir dinî sembol" olduğunda birleştiği Resm-i Osmânî'nin ilgā edilemeyeceğini, ancak bu orijinal metni avam tabakasının okuyamayacağı hususu dikkate alınarak yaygın şekilde kullanılan hatla onlar için mushaf basmanın doğru, hatta gerekli olduğunu söylemiş tir[33].

---

29 Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 379-380. İbn Abdüsselâm'ın ve Zerkeşî'nin görüşlerini değerlendiren bazı müellifler (meselâ Muhammed Abdülazîm ez-Zürkānî *Menâhilü'l-irfân*'da [I, 378] ve Subhi Sâlih *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*'da [s. 280]) kanaatimizce –metindeki teknik düzenleme ve noktalama yetersizliği sebebiyle– bu iki zâta ait ibareleri birbiriyle ka rıştırmışlar, ولكن لا ينبغي ... بالحجة diye başlayıp son bulan ve Zerkeşî'ye ait olan ifadeyi, İbn Abdüsselâm'ın sözünün devamı gibi düşünmüşlerdir. Bu cümlenin Zerkeşî'ye ait olduğu, Kastallânî'nin *Letâifü'l-işârât*'da (I, 279) ve İbnü'l-Bennâ el-Bağdâdî'nin *İthâfü fudalâi'l-beşer*'de (I, 81) aynı ibareyi nakilleri sırasındaki ifadelerinden ve ayırımlarından açıkça anlaşılmaktadır (ayrıca bk. Hamed, *Resmü'l-Mushaf*, s. 200-201).

30 Zürkānî, *Menâhilü'l-irfân*, I, 378-379.

31 ez-Zâriyât 51/47.

32 Zürkānî, *a.e.*, I, 367.

33 Subhi Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 280.

III. Hz. Osman'ın Mushaflarında Lahin ve İmlâ Hataları Bulunduğu İddiası

Kur'ân-ı Kerîm'in bazı yerlerinde lahin (lahn, gramer kaidelerine aykırılık) bulunduğu ve Hz. Osman'ın mushaflarında imlâ yanlışlarının yer aldığı ileri sürülmüş ve tartışılmıştır. Lahin iddiasıyla ilgili olarak çeşitli rivâyetler varsa da bu iddia daha çok sahih hadis kaynaklarında yer almayan ve Hz. Osman'a ulaştırılan bir rivâyetle Hz. Âişe'den nakledilen bir başka rivâyete dayanmaktadır.

Bunlardan ilkine göre mushaflar yazıldığı zaman Hz. Osman'a sunulmuş, incelemesi sonunda onlarda bazı lahinler bulmuş, ama bunları önemsememiş olmalı ki değiştirilmemesini emretmiş, "Araplar (okurken) onları değiştirir (doğru okur)" demiştir[34].

Diğer rivâyete göre ise Hz. Âişe'ye Nisâ (4/162), Mâide (5/73) ve Tâhâ (20/63) sûrelerindeki âyetlerde lahinler bulunduğu söylenerek bu konudaki fikri sorulmuş, o da "bunun bir kâtip işi ol duğunu, mushaf yazımında kâtiplerin hatalar yaptığını" söylemiştir[35]. Bu rivâyetler pek çok eski ve yeni kaynakta ele alınıp değerlendirilmiş[36], sâbit olup olmadıkları yönünden incelenip eleştirilmiş, İbn Kuteybe gibi bazı eski müellifler rivâyetlerin doğruluğunu kabulden hareketle Kur'ân'da gramere aykırılıkları ileri sürülen örnekleri kâtiplerin yazı konusundaki yetersizlikleri ile açıklamış[37], buna karşılık rivâyetleri sened açısından zayıf bulanlar olmuş, diğer bazıları da bu haberleri te'vîl etme yoluna gitmişlerdir.

Konumuz resm-i mushaf olduğundan biz burada kelimelerin yapısı ve telaffuzla ilgili lahin id diaları üzerinde durmak ve ayrıntılara girmek yerine, bu tartışmaya katılan müelliflerden Süyûtî'nin meseleye yaklaşımını sunmakla yetinmeyi ve Mushaflarda sadece imlâ hataları bulunduğu yolundaki iddialar üzerinde bir değerlendirme yapmayı uygun görüyoruz. Süyûtî, telaffuzla ve kelimenin yapı sıyla ilgili lahin iddialarına bakışını şu soruları sorarak ortaya koymuştur:

— Arapçayı doğru, açık ve net konuşan ashâb için dilde lahin nasıl düşünülebilir[38]?

— Kur'ân-ı Kerîm'i nâzil olduğu gibi bizzat Hz. Peygamber'den öğrenip ezberleyen ve titizlikle yazıya geçiren insanların onda lahin yapmaları nasıl mümkün olabilir?

— Onların hata üzerinde birleşmeleri ve bu hatalı metni kabullenmeleri nasıl tasavvur edile bilir?

— Hz. Osman'ın, haberdar olduğu hataların düzeltilmesini engellemesi nasıl düşünülebilir?

— Tevâtüren nakledilen kıraâtlerin bu hatalı yapı üzerine bina edilmesi ve kuşaktan kuşağa bu şekilde aktarılması nasıl kabul edilebilir?

Süyûtî bu soruları sıraladıktan sonra cevabını şu şekilde vermiştir: "Bu aklen, şer'an ve âdeten imkânsız olan bir şeydir"[39].

Hz. Osman'ın mushaflarında imlâ hataları bulunduğu iddialarına gelince; konuyu ön yargılı ve savunmacı bir yaklaşımla ele alanlar çoğunlukta olmakla birlikte sahâbî kâtiplerin imlâ disiplininde

---

34 Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 160 ; Süyûtî, *el-İtkān*, II, 270.

35 Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm, *a.e.*, s. 161 ; İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 34.

36 Misal olarak bk. Mustafa Altundağ, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özellikleri*, s. 37-58.

37 İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 40-41.

38 Süyûtî burada herhalde tüm ashâbı değil, onların ileri gelenlerini ve kendilerine vahiy kâtipliği ve mushaf yazma sorumluluğu verilen seçkin sahâbîleri kastetmektedir.

39 Süyûtî, *el-İtkān*, II, 270. Kur'ân'da lahin bulunduğuna dair rivâyet ve iddiaların tartışmaları için bk. Hamed, *Resmü'l-mus haf*, s. 212-223.

yetersizlikleriyle izah eden veya asıl yetersizliğin o günkü yazıda olduğunu söyleyen, yahut da her iki yetersizliğe birlikte dikkat çeken müellifler de vardır.

1. Yahya b. Ziyâd Ferrâ (ö. 207/822), Kur'ân-ı Kerîm kırâatinde Resm-i Osmânî'ye aykırı okuyuşlara karşı olmakla birlikte mushaf yazımında ashâbın imlâ disiplininin bulunmadığına inanmaktadır. Ona göre ilk mushafları yazanlar devamlı yazı yazan kimseler değildi. Bu yüzden meselâ Kamer sûresi'nde (54/5) فما تغن النذر kavl-i kerîmindeki تغن kelimesini yâ'sız yazdıkları halde Yûnus sûresindeki (10/101) وما تغنى الآيت والنذر'de aynı kelimeyi yâ ile yazmışlardır. Bunun sebebi onların yazı konusundaki tecrübelerinin ve pratiklerinin yetersizliğidir[40].

2. Bu konuda dikkat çeken ve önemli isimlerden biri olan İbn Kuteybe (ö. 276/889), "Benden Kur'ân dışında hiçbir şey yazmayınız. Kim böyle bir şey yapmışsa onu imha etsin"[41] anlamındaki hadisle Abdullah b. Amr b. Âs'ın "Yâ resûlallah, öğrendiklerimi (senden duyduğum hadisleri) kaydedeyim mi?" sorusuna Resûl-i Ekrem'in "Evet" cevabı vermesine dair rivâyet[42] arasında çelişki bulunmadığını açıklarken iki ayrı gerekçeden söz etmiştir. Bunlardan biri sünnetin sünneti neshetmiş (geçersiz kılmış) olabileceği, diğeri ise Abdullah'ın okuma ve yazma konusundaki bilgi ve becerisine Hz. Peygamber'in güvenmesidir. İbn Kuteybe'ye göre Abdullah eski metinleri okuyabilen, Süryânîce ve Arapça yazabilen biriydi. "Bir iki kişi" istisna edilecek olursa diğer sahâbîler ümmî olup yazı yazmasını iyi bilmiyorlardı. Bu yüzdendir ki Resûl-i Ekrem onlara yasak koymuş, Abdullah'a ise özel izin vermiştir[43]. Aynı müellif bir başka vesile ile meseleyi ele alırken ilk mushafların imlâsında hatalar bulunduğunu ileri sürmüş, bu hataların kâtiplere ait olduğu şeklindeki görüşünü tekrarlamıştır[44].

Biraz önce zikrettiğimiz iki hadis arasında çelişkili gibi görünen hususla ilgili değerlendirmesinin ne kadar isabetli olup olmadığı konumuz dışında olan İbn Kuteybe'nin, ashâbın yazı tecrübesi hakkındaki düşüncesi son derece dikkat çekicidir. Ona göre ashâb içinde okuma yazma bilenler bir iki kişi ile sınırlıdır. Diğerleri ümmî olup içlerinde güvenilecek ölçüde yazı bilen, harfleri birbirinden ayırabilen yok gibidir. Bu durumda onların yazdığı mushafların imlâsı esas alınamaz. Nitekim İbn Kuteybe'nin verdiği örneklere bakılacak olursa onların yazdığı mushaflarda pek çok imlâ yanlışları vardır.

3. İbn Kesîr (ö. 774/1373) mushaflardaki imlâ konusunu, ashâbın yazı yazmadaki yetersizlikleri açısından ele almak yerine, o dönemde kullanılmakta olan yazıdaki yetersizlik açısından değerlendirmektedir. Ona göre Abbâsî vezirlerinden hattatlığıyla meşhur İbn Mukle'ye (ö. 328/940) kadar Arap yazısı sağlam bir yapıya sahip değildi. Bu durum Ashâb dönemi için daha da geçerlidir. Şüphe yok ki ashâb, vahiyleri o dönemde toplumda kullanılan yazı ile yazmışlar ve mushafları aynı yazı ile istinsah etmişlerdir. Yazıdaki bu yetersizlik sebebiyledir ki mushaflarda telaffuzu ve manayı etkilemese de bazı farklı yazılışlar tabiî olarak meydana gelmiştir[45].

4. İlk mushafların imlâsı konusunda İbn Haldûn'un da (ö. 808/1406) İbn Kesîr'inkine benzer kanaatler taşıdığını biliyoruz. İbn Haldûn İslâm'ın ilk döneminde Arap yazısının yeteri kadar gelişmiş olmadığını hatırlatmakta, vahiy kâtiplerinin ve Hz. Osman'ın mushaf yazmak üzere görevlendirdiği heyetin ortaya koyduğu metinlerin buna göre değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durmaktadır. İbn

40 Ferrâ, *Maâni'l-Kur'ân*, I, 439.

41 Müslim, *es-Sahîh*, IV, 2298-2299 (Zühd, 72).

42 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, II, 207.

43 İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*, s. 286-287.

44 a. mlf., *Te'vîlü müşkili'l-Kurân*, s. 40-41.

45 İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 27.

Haldûn'a göre dönemin yazısındaki bu yetersizliği sahâbîlerin yazdığı mushaflarda görmek mümkündür. Daha sonra tâbiîn nesli, onların imlâsına teberrüken uymuştur. Bu konuda sahâbîlerin yazı sanatını iyi bildiklerine dair bazı gafillerin iddiaları kimseyi yanıltmamalıdır. Meselâ لأاذبحنه'deki (27/21) fazla yazılmış elif'in veya بأييد'deki (51/47) iki yâ'dan birinin tenbih için yazılmış olduğuna dair gerekçe lerin ve benzerlerinin hiçbir anlamı yoktur. Bu insanlara bu tür açıklamaları yaptıran şey, sahâbîleri eksik veya hatalı iş yapmaktan tenzih etme şeklindeki anlayışları ve onlarla ilgili duygusallıklarıdır. Halbuki yazı bir sanat işidir. Bu konudaki yetersizliğin sahâbîler için bir kusur sayılması söz konusu değildir. Hz. Peygamber de okuma yazma bilmiyordu. Bu kendisi için bir eksiklik mi sayılacaktır? Bilindiği gibi daha sonra fetihler gelişmiş, devlet katında yazı önem kazanmış, bunun sonucu olarak yazı öğretimi üzerinde özellikle durulmuş, Kûfe ve Basra'da yazı sağlam bir yapıya ulaşmıştır[46].

İbn Haldûn'un bu görüşleri Muhammed Hüseyin Ebü'l-Fütûh tarafından müstakil bir te'lif konusu yapılmış, müellif *İbn Haldûn ve resmü'l-Mushaf* adlı eserinde İbn Haldûn'u eleştirmiştir (bk. bibl.). Ebü'l-Fütûh'un bu eleştirileri sırasında dayandığı deliller ve bunlar üzerindeki görüşlerimiz biraz sonra kısaca ifade edilecektir.

5. Ali Abdülvâhid Vâfî de ilk mushafların yazıldığı dönemde Arap yazısının gelişimini henüz tamamlamadığı görüşünde olan müelliflerden biridir. Arapça yazının beş merhale geçirdiğini belirten müellife göre bu konuda en önemli gelişmeler hicretin ilk asrında gerçekleşmiştir. Görünen odur ki, ilk mushafların yazıldığı dönemde bu ıslah süreci henüz tamamlanmış değildi veya gelişmiş şekliyle Arapça yazı o dönemde henüz yaygınlık kazanmamıştı. Ayrıca mushaf yazan sahâbîlerin bu gelişme hakkında yeterli bilgiye sahip olmadıklarını veya meydana gelen ıslahatı mushaf yazısında tatbik et meyi uygun bulmadıklarını söylemek gerekir. Bu yüzdendir ki mushaflar pek çok imlâ bozukluklarıyla kaleme alınmıştır. بأَيْيد kelimesindeki fazla yâ, لأَاذْبَحَنَّه deki fazla elif, الرحمان ، ميثاقكم ، يقاتلونكم ، وهاجروا gibi kelimelerin elifsiz yazılması, رحمة ، نعمة ، سنة... gibi kelimelerin bazı yerlerde uzun tâ ile kaydedilmesi... bu tür yanlış yazım örneklerinden bazılarıdır[47].

6. Denebilir ki ilk mushafların imlâsı konusunu en radikal üslûpla ele alan müellif, bildiği miz kadarıyla çağdaş kalemlerden İbnü'l-Hatîb Muhammed Muhammed Abdüllatîf'dir. İbnü'l-Hatîb *el-Furkān* adlı eserinde Kur'ân ilimleri ve kırâate dair bazı meseleleri ele alırken ilk mushaflardaki imlâ konusuna da geniş yer vermiştir. Ona göre İslâm'ın ilk asrında müslümanlar ilim ve teknikten uzak, ümmî ve bedevî oldukları için yazı ve imlâ konusunda yetersizdiler. Bu yüzden onların yazdığı ilk mushafların imlâsı bozuktur ve bu mushaflarda fâhiş hatalar vardır. Şüphe yok ki bu mushafları yazanlar da insandı, diğer insanlar için söz konusu olan şeyler onlar için de söz konusuydu. Yanıl ma, gaflet, unutma gibi şeyler onlar için de geçerli idi. Zira hatadan münezzeh olmak sadece Allah'a mahsustur.

İbnü'l-Hatîb bu görüşlerini açıklarken kullandığı üslûbun sahâbîleri aşağılamak ve onların fazi letlerini küçümsemek gibi algılanmaması hususunda okuyucularını uyarmış, ancak onların gerçekten ve her şeyden önce ümmî olduklarına önemle vurgu yapmıştır. Ümmîlik insanlar için bir eksiklik ifade etse de sahâbîler için bir iftihar konusu olduğunu söylemiş, onların yazdığı mushafların imlâsından örnekler vererek görüşünü isbatlamaya çalışmıştır. Meselâ بُيْدَأ kelimesi يبدوا , لشى kelimesi لشاى, لأذبحنه kelimesi لأاذبحنه, نُنْجي kelimesi نُجي ... şeklinde yazılmış olup imlâ kurallarına

46 *Mukaddimetü İbni Haldûn*, s. 388-389.

47 Ali Abdülvâhid Vâfî, *Fıkhü'l-lüğa*, s. 254-255.

uymayan bu tür örnekler oldukça çoktur[48]. Müellif'in sözü edilen mushaflarda hata bulunduğu iddiası imlâ ile sınırlı değildir. Hz. Osman'dan ve Hz. Âişe'den nakledilen ve mushaflarda lahin bulunduğu nun delili olarak zikredilen rivâyetlerin doğruluğunu kabulden hareketle o, bazı kelimelerin yazılı şının gramer kaidelerine uymadığına inanmakta, bu itibarla ilk mushafların imlâsında ısrar etmenin anlamsız olduğunu ileri sürmektedir. İbnü'l-Hatîb bu görüşleri ve herhalde daha çok meseleleri ele alışındaki üslûbu sebebiyle ağır bir dille eleştirilmiş, zamanın Ezher Şeyhi tarafından oluşturulan üç kişilik heyet, Temmuz 1948'de hazırladığı 41 sayfalık reddiye ile onun fikirlerini çürütmeye çalışmış tır. Ezher'in ortaya koyduğu bu tepki üzerine İbnü'l-Hatîb'in kitabı piyasadan toplatılmış, ancak bir ölçüde de olsa yayılma imkânı bulmuştur. Gânim Kaddûrî Hamed de İbnü'l-Hatîb'in konu ile ilgili görüşlerini "Resm-i hat ve kırâatler konusunda tam bir cehalet örneği" olarak değerlendirmiş, Ezhe r'in bu konudaki tutumunu savunmuştur. Hamed'e göre Ezher'in yaptığı müdahale, doğru olan hür düşünceye karşı savaş açmak değil, hakka ve hakikate yardımcı olmak, cehaleti ve bâtılı susturmak şeklinde değerlendirilmelidir[49].

IV. Resm-i Osmânî Tartışmaları Üzerinde Değerlendirmelerimiz

Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâ gerçekten vahiy ile belirlenmişse mushaf yazımında buna aynen uyulması elbette zorunlu olacaktır. Değilse konu, zorunluluk anlayışı dışında tartışılacak, bu takdirde farklı görüşler ve tercihler ileri sürülebilecektir.

1. Konuyu tevkīfîlik anlayışıyla ele alanlardan İbn Fâris'in görüşüne, mushaf yazımında Resm-i Osmânî'ye uyulmasını savunanların da ilgi göstermediği, ileri sürdüğü delilleri yeterli ve geçerli bul madığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi harfler ve onlardan oluşan yazı, insan düşüncesini ifade eden işaretler ve sembollerdir. Tabiî olan onun insan eseri ve icadı olmasıdır. Aksi söz konusu ise bunun sağlam delillere dayanması gerekir. Bu delilleri ortaya koyma ve tezlerini isbat etme sorumluluğu da iddia sahiplerine aittir.

İbn Fâris "Allah Âdem'e bütün isimleri öğretti"[50] meâlindeki âyeti, "Aralarında anlaşabilmeleri için eşyaya ait gerekli olan isimleri öğretti ve bunlar da Arapça isimlerdi" şeklinde anlayarak hem Arap dilinin ve hem ona ait yazının tevkīfî olduğunu iddia ediyorsa da, âyetin metninde geçen ثم عرضهم ifadesindeki هم zamirinin bu anlayışa imkân vermediğini düşünen müfessirlere göre bura daki isimlerden maksat eşyaya ait isimler değil, meleklere veya Hz. Âdem'in zürriyetinden olanlara ait isimlerdir. O halde bu âyet Arapçanın, dolayısıyla mushaf yazısındaki imlânın tevkīfî olduğunun delili olamaz. İbn Fâris'in "Rivâyet olunmuştur ki..." diye söze başlayarak zikrettiği haberlerin de Arap yazısının ve dolayısıyla mushaflardaki imlânın tevkīfî olması gibi önemli bir meselede delil olma niteliği bulunmamaktadır. Ümmî olan Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden meselâ ابرهيم kelimesini Bakara sûresi'nde hep yâ'sız (ابرهم şeklinde), diğer sûrelerdekilerin tamamını yâ ile yazmasını iste mesi, sayılamayacak kadar çok bu tür örnekler üzerinde durarak "şunu elif'le, bunu vav'la yazınız", demesi düşünülemez.

Diğer taraftan hemen her âyette kâtiplerin uyarılmasını gerektiren ayrıntılı bir uygulamanın gizli kalması mümkün olmayacağı gibi, buna dair pek çok bilginin ve bu bilgileri bize taşıyan rivâyetlerin

---

[48] İbnü'l-Hatîb, *el-Furkān*, s. 45-46, 57 vd., 90-91.

[49] Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 212.

[50] el-Bakara 2/31.

en azından Kur'ân ilimleri alanındaki eserleri doldurması ve bize ulaşması gerekmez miydi? Halbuki böyle bir şey yoktur. Deylemî'nin naklettiği zayıf veya muhtemelen uydurma rivâyetin sahih kabul edilmesi durumunda bile bu rivâyetle tevkīf anlayışını temellendirmek mümkün görünmemektedir[51]. Aslında Hz. Osman'ın kâtiplerinin mushafları yazarken التابوت kelimesinin uzun veya yuvarlak tâ ile yazılması konusunda aralarında meydana gelen ihtilaf ve Hz. Osman'ın onlara "Aranızda ihtilaf çıktığında Kureyş lehçesine göre yazın..." diye verdiği emir, mushaf imlâsında tevkīf anlayışına yer olmadığını açıkça ortaya koyan ve hemen ilgili bütün muteber kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel gibi erken dönem âlim ve müctehidlerinin ilk mushafların imlâsına uyulması gerektiğine dair görüşlerini ortaya koyarken tevkīf gerekçesinden hiç söz etmemiş olmaları da bu konuda önemlidir. Çağdaş müelliflerden Subhî Sâlih ilk mushaflardaki imlâ hakkında tevkīfîlik iddiasında bulunmayı, Hz. Osman'ın eserini kutsallaştırma olarak değerlendirmiş, bunun mantıkla ilgisi olmayan bir aşırılık olduğunu söylemiştir. Subhî Sâlih'e göre bu imlânın tevkīfî olduğuna dair Hz. Peygamber'den gelen sahih bir bilgi mevcut olmadığı gibi Halife Osman'ın oluşturduğu heyetin yaptığı iş de, onun verdiği talimata uygun şekilde bu mushafları yazmaktan ibarettir. Hz. Osman'ın eserine saygı duymak ve mushaf yazımında ona uymayı tercih etmekle bu eserin tevkīfî olduğunu iddia etmek ayrı şeylerdir[52].

Şüphe yok ki Kur'ân'ın engin manaları onun özü ve esası, lafızları ve bu özü görüntüleyen ve resmeden şeyler, yani yazı da onu bize taşıyan ve ulaştıran kalıplar ve araçlardır. Kur'ân'a mesajları açısından bakış yapıldığında, üzerlerinde akıl sahiplerinin iyiden iyiye düşünmeleri için gönderildiği, asıl amacının bu olduğu anlaşılır. "Sana bu mübarek Kitab'ı, âyetleri üzerinde düşünsünler ve aklı olanlar öğüt alsınlar diye gönderdik"[53] anlamındaki âyetten anlaşılacağı üzere müslümanlar için esas olan, güçleri nisbetinde Kur'ân'ın özüne nüfuz etmek, onu doğru anlamaya çalışmak ve getirdiği mesajlara uygun olarak hayatlarına yön vermektir. İnsan elinin becerebildiği kadarıyla bu mesajların mükelleflere ulaştırılmasında yardımcı bir araç olan yazı şeklini –sahâbenin kaleminden çıkmış ol masına verdiğimiz özel değerin ve sahâbe'nin mirasına ve hatırasına duyduğumuz çok farklı saygının tartışılmazlığı bir yana– kutsallaştırmak için hiçbir sebep yoktur.

2. İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin, Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlânın tevkīfî olduğunu isbat etmek üzere bu mushaflardaki her bir farklı yazım için bir gerekçe ileri sürme şeklindeki çabasına gelince, bu çalışmamızın başından buraya kadar verdiğimiz bilgiler ışığında iddiayı incelediğimizde müellifin zikrettiği gerekçelerden bazıları ilk bakışta tutarlı ve makul gibi görünse de, geneline yönelik ve objektif bir değerlendirme yaptığımızda ortada gereksiz bir zorlama olduğu açıkça anlaşılmaktadır. Mu'ciz olan ilâhî kelâmın bu tür zorlama ve temelsiz yakıştırmalarla tanıtılmaya ve savunulmaya ihtiyacı bulunmamaktadır.

لأعذبنه عذابا شديدا أو لأاذبحنه (Ya onun canını iyice yakacağım veya boğazlayacağım), ifadesindeki[54] لأاذبحنه'da Hz. Osman'ın mushaflarında fazla bir elif vardır. Müellife göre bunun sebebi, kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza olmasıdır ve fazla olarak yazılan elifle bu anlatılmak istenmiştir[55]. Boğazlayıp kesmenin can yakmaktan daha ağır bir ceza oluğunu anlayabilmek için böyle bir elife aklı olan hiç kimsenin ihtiyaç duymayacağı açıktır. والذين سَعَوْ فى ايتنا... (Âyetlerimizi hükümsüz

---

[51] Bu rivâyet ve üzerinde yapılan değerlendirme için bk. s. 32.

[52] Subhî Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, s. 275-280.

[53] Sâd 38/29.

[54] en-Neml 27/21.

[55] Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 56; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 381.

bırakmak için yarışırcasına uğraşanlar için en kötüsünden elem verici bir azap vardır) âyetindeki[56] سَعَوْ kelimesinde, benzeri fiillerin aksine vav'dan sonra elif yazılmamıştır. Müellife göre bunun sebebi burada sözü edilen "yarışırcasına koşup uğraşma"nın bâtıl olmasıdır ve elifin düşürülmesiyle bu koşuşun ve bu yarışın bâtıl olduğu anlatılmak istenmiştir[57]. Burada sözü edilen elif düşmeseydi acaba âyetleri hükümsüz kılmak gayesiyle ortaya konacak çabaların bâtıl olduğunu anlamak mümkün olmayacak mıydı? Bir başka husus da İbnü'l-Bennâ'nın, burada kelimenin elifsiz yazılmasına bir gerekçe yakıştırırken sözü edilen mushaflarda Hac sûresi'nde (22/51) aynı kelimenin elif'le yazılmasının dikkatinden kaçmış olmasıdır. Zira mesaj aynı mesajdır, bâtılın ardından koşmak burada da söz konusudur, ama bu koşuşun bâtıl olduğunu anlamamıza yardımcı olmak üzere burada elif düşmemiş, kelime elif'le yazılmıştır.

. . . يمح الله الباطل (Allah bâtılı yok eder...) âyetindeki[58] يمح kelimesi vav'la yazılması gerekirken vav'sız yazılmış olup burada bâtılın yok edilmesinin sür'atli olacağına işaret bulunduğu ileri sürülmüştür[59]. Aynı kelime bir başka yerde . . . يمحوا الله ما يشاء (Allah dilediğini siler, yok eder)[60] şeklinde vav'la yazıldığına göre, müellifin mantığı dikkate alınarak meseleye baktığımızda Allah'ın sadece bâtılı sür'atle yok edeceği, ama yok etmek istediği diğer şeyleri acele etmeyip yavaş yavaş yok edeceği anlaşılacaktır. Kısaca söylemek gerekirse sözü edilen mushaflardaki farklı yazımlar için İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî'nin getirdiği açıklamaların anlamsız bir zorlama ürünü olduğu açıktır. Açık olmayan ve anlaşılması zor olan ise Zerkeşî gibi bir âlimin, eserinde bu tür yorumlara sayfalarca yer vermesidir.

3. İbnü'l-Mübârek'in bâtınî bir yaklaşımla meseleyi ele alan ve ancak şeyhini ve kendisini bağladığını düşündüğümüz görüşleri üzerinde söyleyecek fazla bir şey yoktur. Zira müellif, Resm-i Osmânî'de görülen ve yazı kurallarına aykırı olan imlâ örneklerinin her birinde ilâhî sırlar bulunduğunu iddia etmekte, bizim bunları anlayamayacağımızı söylemektedir. O halde bize düşen, bu müellife göre öğrenme ve anlamaya çalışma yetkimizin bulunmadığı bir konuda susmaktan başka bir şey olmayacaktır. Ancak burada en azından bazı sorularla bu iddiaya yaklaşmaya çalışmak faydalı olacaktır:

— Acaba müellif bu sırlardan en azından bazılarına muttali olmuş mudur ki varlıklarını ileri sürebilmektedir? Zira hiçbir şey birinin çıkıp "sırdır" demesiyle sır olmayacaktır.

— Şayet bunlar söylendiği gibi ilâhî sırlar ise ve bir kısmı Allah'ın bazı sevgili kullarına –meselâ İbnü'l-Mübârek'in şeyhine– bildirilmişse bu sırların hiç olmazsa bazılarının mürîdlerle paylaşılması gerekmez miydi?

— Yoksa bu konuda bizim bilmediğimiz sahih bir nakil, Hz. Peygamber'den gelen bir rivâyet mi vardır? Varsa nedir? Görüldüğü gibi bu sorular ortadadır ve cevapsızdır.

Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerine zaman zaman yaptığı uyarılara dair bazı kaynaklarda yer alan rivâyetlere bakarak mushaf yazısının tevkîfî olduğu sonucuna gidilemeyeceği gibi bu rivâyetlerden yazı kurallarının sınırlandırıldığı şeklinde bir sonuç çıkarmaya da imkân yoktur. Resûl-i Ekrem için esas olan Kur'ân'ın doğru okunup doğru anlaşılması ve getirdiği mesajların hayata geçirilmesidir. Nitekim bunu temin etmek üzere vahiy kâtiplerine yazdıklarını okutarak kontrol ettiği, Zeyd b. Sâbit'in daha önce naklettiğimiz rivâyetinden anlaşılmaktadır. Gelen âyeti kâtip doğru yazmış mıdır? Yazdığı

---

56 Sebe' 34/5.

57 Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 58-59; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 382.

58 eş-Şûrâ 42/24.

59 Merrâküşî, *Unvânü'd-delîl*, s. 89.

60 er-Ra'd 13/39.

doğru okunup anlaşılmakta mıdır? Bu sorulara "Evet" cevabı verilebildiğinde maksat hasıl olmuştur. Hz. Peygamber'in üzerinde durduğu budur. Bir kelimenin bir yerde fazladan yazılmış bir elif'le, bir başka yerde elif'siz kaydedilmiş olması, Kur'ân'ın doğru anlaşılması açısından önemli değildir. Bu güne kadar bu tür örneklerin bir sakıncasından söz eden de olmamıştır.

4. Sahâbîlerin yaptığı işe karşı duyulan güvenin sebebi onların Hz. Peygamber'in terbiyesinde yetişmiş olmalarının büyük önem taşıması, sahâbî olma şerefinin üstünlüğü... ise bu, elbette tartışılmaz bir husustur. İslâm ümmetinin bu örnek nesle karşı müstesna bir sevgi ve saygı duyduğunda kimsenin şüphesi yoktur. Ashâbın içinde elbette dini sonraki nesillerden daha iyi ve doğru bilenler mevcuttu. Onlardan bazılarının Kur'ân-ı Kerîm'i daha güzel ve ilâhî maksada daha uygun okudukla rında, Kur'ân ve sünneti sonraki nesillere göre daha iyi bildiklerinde ve daha doğru anladıklarında da şüphe yoktur. Çünkü onlar bütün bunları ikinci, üçüncü, beşinci... elden değil, asıl kaynağından alınış mutlu ve kutlu bir neslin mensuplarıydı. Ancak tartışılan konu bu değildir. Konu, Hz. Peygamber'in nitelemesiyle "ümmî" olan bu neslin[61], inen âyetleri ezberlemeleri yanında yazı ile de tesbit etmeleri gibi bir sorumlulukla karşı karşıya kalmış olmalarıdır. Burada söz konusu olan da din değil, insan becerisi ve eseri olan, uzmanından öğrenmeyi gerektiren yazıdır. Sahâbîlerin tarımı, hayvancılığı, astronomiyi, hesap ve hendeseyi, insan sağlığıyla ilgili meseleleri... kendilerinden sonraki kuşaklar dan daha iyi bildiklerini iddia etmek ne anlama geliyorsa, onların yazı yazmayı sonraki nesillerden daha iyi bildiklerini söylemenin bundan farkı yoktur. Sahâbîler yazı yazmayı Hz. Peygamberden de öğrenmemişlerdir. Zira Resûl-i Ekrem de ümmî idi, okuma ve yazma bilmiyordu. Nitekim "Sen bundan önce ne kitap okur, ne de elinle onu yazardın. Öyle olsaydı bâtıla uyanlar kuşku duyarlardı"[62] buyurulmuştur. Kâtipleriyle sık sık beraber bulunması sebebiyle yazı yazmasını az da olsa öğrenmiş olduğu hususu da tartışmalıdır, buna dair doğru ve kesin bir bilgi yoktur.

Şu halde sahâbîlerin, Hz. Peygamber'in örnek nesli olmak gibi çok üstün bir niteliğe sahip ol malarının, yazı yazmayı da kusursuz derecede iyi bilmelerini gerektirmediği açıktır. Kaldı ki onların kullandıkları imlânın, asgari disiplinine ulaşmış bir imlâ olmadığı da konu ile ilgili bilim adamlarının araştırmalarından anlaşılmaktadır. Ancak şu husus açıkça belirtilmelidir ki mushafları yazan sahâbî ler Arapça yazıyı o neslin en iyi bilenleriydi. Zira gerek Resûl-i Ekrem'in, gerekse Hz. Osman'nın bu konuda seçici davranmadıklarını düşünmek mümkün değildir. Nitekim mushafları yazacak heyeti oluştururken Hz. Osman'ın gerekli araştırmayı yapıp en güzel yazı yazanın Zeyd b. Sâbit ve en fasih kişinin de Saîd b. Âs olduğunu öğrendikten sonradır ki "Zeyd yazsın, Saîd de dikte etsin" talimatını verdiği bilinmektedir[63].

5. İbn Kuteybe'nin, yazı bilgileri açısından sahâbîler hakkında kullandığı "Abdullah b. Amr b. Âs'ın dışındaki sahâbîler –bir iki kişi müstesna– ümmî idiler, yazı bilmiyorlardı" şeklindeki ifadesine katılmak mümkün değildir. Kaynaklarda yer alan bunca rivâyet ve sayıları 40'ı aşan vahiy kâtipleri, özel mushafları bulunan ve kişisel koleksiyonlar oluşturan ashâb gerçeği karşısında İbn Kuteybe'nin bu kanaate nasıl ulaştığını anlamak güçtür. Sahâbîler içinde yazı ve imlâ konusunda uzman kişilerin sayılarının, özellikle İslâm'ın ilk yıllarında çok olduğunu söyleyen zaten yoktur. Ama problem yazı sanatı ve uzmanlığı konusu değil, lafzı ve anlamını taşıyabilecek yeterlikte yazı yazabilmek mesele sidir. Hedef bu olunca bunu başarı ile yapabilen ve gerçekten yapmış olan sahâbî sayısının on'larla ifade edilmesine bir engel yoktur.

---

[61] Buhârî, *es-Sahîh*, II, 230 (Savm, 13); Müslim, *es-Sahîh*, II, 761 (Sıyâm, 15).

[62] el-Ankebût 29/48.

[63] bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. I, 24; İbn Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, s. 24 (İbn Kesîr haberin isnadının sahih oldu ğunu belirtmiştir).

6. Bâkıllânî'nin "Mushaf yazımında belli bir imlâ üzerinde ısrar etmenin herhangi bir mesnedi bulunmadığı, kâtiplerden kimi kelimenin telaffuzunu esas alırken, kiminin dil bilgisi ve halkın onun yapısını tanıması ve bu sayede bir harfi hazfederek veya bir harf ekleyerek yazması sebebiyle ilk mushafların imlâsı arasında farklılıkların bulunduğu..." şeklinde özetlenebilecek görüşüne katılmak mümkündür. Ancak bunun anlamı, mushaf basımında "belli imlâ" ile kastedilen disiplinin terk edilmesi ve tamamen gelişen imlâya uyulması ise, burada farklı bir tercihimizin bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu tercihimize ve gerekçelerine Üçüncü Bölüm'de yer verilecektir.

7. İbn Haldûn'un imlâ disiplini açısından ashâbı yetersiz bulmasını ve o günkü şartlarda Arap yazısının gerekli disiplinine henüz ulaşmamış olduğunu söylemesini anlamak da zor değildir. Zira bu yazının Mekke'ye ne zaman geldiği bellidir ve geçirdiği tekâmül süreci ortadadır. Bunu anlamamız için Birinci Bölüm'de verdiğimiz kısa bilginin yeterli olacağını düşünüyoruz.

İbn Haldûn'un görüşlerinin reddi maksadıyla ve ashâbın yazı konusunda gerekli beceriye sahip olduklarını isbat etmek üzere ileri sürülen şeyler, Kur'ân-ı Kerîm'in nâzil olmaya başladığı dönemde Mekke'de sayıları az da olsa bazı kimselerin yazı yazmayı veya yazılı metinleri okumayı bildiklerini gösteriyorsa da, o gün için Arapça yazının gerekli disipline ulaştığının, sahâbîlerin ve özellikle ilk müslümanların bu disipline vâkıf olduklarının delili olma niteliği yoktur. Meselâ İbn Haldûn'u eleştiren müelliflerden Muhammed Hüseyin Ebü'l-Fütûh, gerek Arapça yazının gelişmişliğini ve ashâbın yazı konusunda yeterli tecrübelerinin bulunduğunu, gerekse İbn Haldûn'un yukarıda işaret edilen görüşünün doğru olmadığını isbat etmek üzere iki belgeden söz etmiştir. Ancak müellif bu belgeleri zikretmeden önce eleştirmek istediği görüşü, "İlk mushaflardaki farklılıkların sebebi, o dönemde Arapların yazı yazmayı bilmemesi ve ümmî olmalarıdır" şeklinde ortaya koymuş, tez bu şekilde ifade edilince onu çürütmek de kolaylaşmıştır. Halbuki genel bir ifade ile o dönem için Arapların ümmî oldukları doğru ise de bu, içlerinde yazı yazmayı bilen hiç kimse yoktu anlamına elbette gelmemektedir. Tartışılan konu, onlar içinde okuma yazma bilenlerin bulunup bulunmaması değil, bu konuda sahâbî kâtiplerin yeterli tecrübelerinin olup olmadığı ve yazdıkları yazının o dönem itibariyle ne ölçüde gelişip gelişmediğidir.

Evet, müellifin zikrettiği belgelerden biri Halife Me'mûn'un kütüphanesinde bulunan ve Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib tarafından yazıldığı belirtilen borç senedi niteliğindeki belge, diğeri Hz. Ömer'in İslâm'ı kabulü öncesinde kız kardeşinin ve eniştesinin okumakta oldukları Tâhâ sûresi'ne ait metin. Anlaşılan o ki, Abdülmuttalib borç senedi düzenleyebildiğine ve Hz. Ömer'in kız kardeşi ve eşi yazılı bir metni okuyabildiklerine göre Ebü'l-Fütûh mushaf yazan sahâbîlerin de imlâ yanlışı yapmayacağına inanmaktadır[64]. Ebü'l-Fütûh'un iddia ettiği gibi bu belgeler gerçekten İslâm'ın ilk yıllarında Arap toplumu içinde yazı bilenlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Ancak sözü edilen belgelere dayanarak sahâbîlerin kaleminden çıkan metinlerde bazı imlâ çelişkilerinin bulunmadığını veya o gün kullanılmakta olan yazının sağlam bir yapıya sahip olduğunu iddia etmek kanaatimizce mümkün değildir. Biz bu her iki belgenin de söz konusu iddia için delil olamayacağına inanıyoruz. Çünkü Abdülmuttalib'in kaleminden çıktığı belirtilen borç senedindeki yazının imlâ açısından yeterliliği hakkında kimsenin bir fikri yoktur, bu metnin günümüze ulaştığına dair bir bilgi de mevcut değildir. Ayrıca belgedeki yazının imlâsı mükemmel de olsa bu durum, kâtip sahâbîlerin tüm yazdıklarının mükemmel olmasını gerektirmez. Hz. Ömer'in İslâm'ı kabulü öncesinde kız kardeşinin ve eniştesinin okumakta oldukları Tâhâ sûresi'ne ait metin için de söylenecek şey aynıdır.

64 Ebü'l-Fütûh, *İbn Haldûn ve resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, s. 33-34. İbn Haldûn'un görüşleri üzerinde yapılan eleştiriler için ayrıca bk. Hamed, *Resmü'l-mushaf*, s. 210-211

8. Sahâbîlerin imlâsında görülen ve en azından bazı örneklerine bakıldığında yazı kaideleri açısından izah edilemeyen farklılıkların tevkīf, sır, hikmet ve benzeri kavramlarla açıklanmasındaki veya bu örnekler için zorlamalı izahlara gidilmesindeki asıl sebep açıktır: Şayet böyle yapılmaz, bu örnekler sahâbîlerin yazı tecrübelerinin yetersizliği gibi sebeplerle açıklanırsa, bu yaklaşım sahâbeye olan güveni sarsar; Kur'ân-ı Kerîm'de tahrif, eksiklik, fazlalık ve benzeri hususların bulunduğu şeklinde bir iddiayı gündeme getirir. Bu da düşünülemez. Zira "Kur'ân'ın Allah tarafından korunacağına" dair beyânına ters düşer[65]. Evet, bu yaklaşımın temelinde yatan endişe budur. Nitekim konuyu "bilmedi ğimiz hikmetler" anlayışıyla açıklayan Muhammed Tâhir el-Kürdî'nin satırlarında bu endişeyi açıkça görmek mümkündür[66]. Biz böyle bir yaklaşıma, daha açık bir ifade ile örtme, sırlar ve hikmetlerle üstünü kapatma metoduna yüce Kitab'ın kesinlikle ihtiyacı olmadığını düşünüyoruz. Çünkü ortada tahrif, eksiklik, fazlalık ve benzeri örneklerin bulunmadığını görüyoruz. Bir elif'in fazla veya eksik yazılmasının, bir yerde telaffuz esas alınarak meselâ فما تغن النذر kavl-i kerîmindeki[67] تغن kelimesinde bir yâ'nın yazılmamasının[68], bir başka yerde aynı kelimenin asıl yapısı korunarak sonundaki yâ'nın yazılması suretiyle âyetin وما تغنى الآيت şeklinde[69] imlâ edilmiş olmasının onun korunmuşluğuna hiçbir halel getirmediğine inanıyoruz.

Diğer bazı örnekler:

— لأذبحنه (onu muhakkak boğazlayacağım) ifadesi[70], Hz Osman'ın kâtiplerinin imlâsında bir elif ilâve edilerek لاأذبحنه şeklinde yazılmıştır. Ancak kimse bu kalıbı "onu kesinlikle boğazlamayacağım" anlamını ifade edecek şekilde lâm'ı uzatarak ve lâmelif'ten sonraki elif'e hareke vererek okumamış, kırâatte ve manada bir değişiklik meydana gelmemiştir.

— كتاب kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği her yerde elif'le yazıldığı halde dört yerde[71] كتب şeklinde elif'siz yazılmıştır[72]. Ama bütün kırâatlerde kelime –bu yerler de dahil– elif'le okunmuş, hiç kimse onu meselâ çoğul haliyle كُتُب şeklinde okumayı düşünmemiştir. Çünkü onu Resûl-i Ekrem'in ne şekilde okuduğu hususunda kimsenin tereddüdü bulunmadığı gibi, ilk mushafların imlâsı konusunda "tevkīf" anlayışı üzerinde duran ve bu tür farklılıklar için gerekçeler bulmaya çalışan birkaç ismin dışında cumhûr, bu tür farklılıkları insan elinden çıkan kitâbetin tabiî sonucu olarak görmüş olmalı ki mesele yapmamış, yine bu âlimlerin çoğunluğu bunların gelişen Arapça imlâya uydurulmasına gerek görmemiş, mushaf yazımında ve basımında aynen korunmalarını tercih etmiştir.

— عَتَوْا kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de dört defa geçmekte olup[73] bunlardan üçünde elif'le, sadece Furkan sûresinde elif'siz yazılmıştır[74]. Ayrıca bu kelime Furkan sûresinde elif'siz yazılırken aynı sûre

65 el-Hicr 15/9.

66 Muhammed Tâhir el-Kürdî, *Târîhü'l-Kur'ân*, s. 64.

67 el-Kamer 54/5.

68 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 33, 101.

69 Yûnus 10/101.

70 en-Neml 27/21.

71 er-Ra'd 13/38; el-Hicr 15/4; el-Kehf 18/27; en-Neml 27/1.

72 Dânî, *el-Mukni'*, s. 20.

73 el-A'râf 7/77, 166; el-Furkān 25/21; ez-Zâriyât 51/44.

74 Dânî, *el-Mukni'*, s. 87.

de أَتَوْا ve دَعَوْا kelimelerinin (âyet: 13, 40) normal olarak elif'le yazılmış olduğu bir başka gerçektir. Bütün bunların, insan eliyle yazılmış olmalarının dışında bir izahı yoktur.

— Bir önceki örnekte kurala göre elif'le yazılması gereken cemi' kalıbında bir kelime, emsalin den farklı olarak elif'siz yazılırken Kur'ân-ı Kerîm'de sekiz yerde geçen[75] ve her biri elifsiz yazılması gereken müfred (tekil) sîgasındaki يدعوا kelimesi hep elif'le yazılmıştır.

— شى ve لِشَىْ kelimeleri geçtikleri her yerde bu şekilde elifsiz olarak yazılmıştır. Ancak lâm'ın kesriyle iki yerde geçen لِشَىْ kalıbı bir yerde yine bu şekilde elifsiz yazıldığı halde diğer yerde لِشَاى şeklinde elif'le yazılmıştır[76]. Abdullah b. Mes'ûd'un özel mushafında ise شى kelimesinin her yerde شاى şeklinde elif'le yazıldığı zikredilmiştir[77].

— A'râf sûresinde (7/150) قال ابن ام kavl-i kerîminde ابن ve ام kelimeleri ayrı yazıldığı halde Tâhâ sûresinde (20/94) aynı iki kelime قال يبنوم şeklinde bitişik yazılmıştır (hemzenin, vav üzerinde mevcudiyeti farz edilerek)[78].

— ان لا – الا؛ عن ما – عما؛ فى ما – فيما؛ اين ما – اينما؛ كل ما – كلما؛ لكى لا – لكيلا ... gibi kelimeler bazı yerlerde ayrı yazılırken diğer yerlerde bitişik olarak yazılmıştır[79].

Bu örnekleri yüzlercesi ile çoğaltmak mümkündür.

Bir başka husus da Hz. Osman'ın mushafları arasında birçok kelimenin yazımında imlâ birliği bulunmasına karşılık diğer bazılarında imlâ farklılıklarının mevcut olmasıdır. Bunların bir kısmı kelimenin yapısıyla veya telaffuzda bir harf ya da kelimenin fazla veya eksikliği ile ilgili farklılıklar dır ki bunlara ait bilgiler, birbirini destekleyen rivâyetlere dayanılarak ilgili kaynaklarda bir araya getirilmiş[80], kırâat imamlarının sahâbîlere ve dolayısıyla Hz. Peygamber'e dayalı okuyuşlarıyla da te'yid edilmiştir. Meselâ Hz. Osman'ın Basra ve Kûfe'ye gönderdiği mushaflarda خيرا منها منقلبا şek linde yer alan kavl-i kerîm[81], Şam'a ve Mekke'ye gönderilenlerle Medine'de alıkonulan nüshalarda خيرا منهما منقلبا şeklinde zamirin tesniye kalıbıyla yazılmış; Mekke, Medine ve Şam kurrâsı kelimeyi منهما okurken, diğerleri منها diye kırâat etmişlerdir[82]. Ne var ki imlâ açısından bu tür farklılıklar için bir belirsizlik söz konusu değildir.

Bu tür farklılıkların açıklanmasında bunların;

— Hz. Peygamber'in "Ahruf-i Seb'a" (el-Ahrufü's-seb'a)[83] ruhsatı içinde yer aldığı;

---

75 Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 258.

76 en-Nahl 16/40; el-Kehf 18/23.

77 Dânî, *el-Mukni'*, s. 42.

78 Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 85; Dânî, *el-Mukni'*, s. 76. Hz. Osman'ın mushaflarında hareke, nokta vb. işaretler bulunmadığı gibi hemzelere de (ء) yer verilmemiştir. Bu mushafların imlâsına uygun olduğu görüşüyle Medine'de bastırılmakta olan ve metin çalışmamız sırasında ف rumuzuyla işaret ettiğimiz Mushaf'daki –hemze dahil– bu tür işaretlerin de ona sonradan işlendiği bilinmelidir.

79 Dânî, *a.e.*, s. 68-77.

80 Misal olarak bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 39-49; Dânî, *a.e.*, s. 102-113.

81 el-Kehf 18/36.

82 Dânî, *et-Teysîr*, s. 143.

83 Ahruf-i Seb'a için bk. Ebû Şâme el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, s. 77-145; Suat Yıldırım, "el-Ahrufü's-seb'a", *DİA*, II, 175-177.

— İlk mushaflar yazılırken bu ruhsat kapsamı içinde olup mushafların yazısının harekesiz ve noktasız olması sebebiyle okunmalarına imkân verdiği farklı okuyuşların ipka edildiği;

— Hz. Osman mushaflarını Kureyş lehçesini esas alarak yazdırmayı tercih etmesi yanında te laffuzla ilgili bu farklı kalıpların da aynı kapsam içinde bulunduğuna dair kesin bilgisi sebebiyle korunmalarının gereğine inandığı;

— Ancak aynı imlâ ile ifade edilmesi mümkün olmayan az sayıdaki bu farklı okuyuşların aynı nüshada ve meselâ satır aralarında mükerrer olarak yazılması yerine bir kısmının bu ilk mushaf lardan bazılarına, bir kısmının da diğer nüshalara yazılmasının tercih edildiği... şeklindeki yorum yaygındır[84].

Hz. Osman'ın mushaflarının her birinin kendi içinde imlâ farklılıkları olduğu gibi (كتب – كتاب), birbirleri arasında da bu tür farklılıklar mevcuttur. Birkaç örnek:

— نحن ابنؤا الله kavl-i kerimindeki[85] ابنؤا kelimesi bu mushaflardan bazılarında ابناء şeklinde elif'le, bazılarında vav'la; ان تصيبنا دائرة'deki دائرة kelimesi[86] bazılarında bu şekilde elif'le, bazılarında elif'siz yazılmıştır.

— ولأوضعوا kelimesi[87] mushafların bir kısmında bu şekilde yazılırken diğerlerinde elif ilâvesiyle ولاأوضعوا olarak imlâ edilmiştir[88].

— سبحان kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği her yerde سبحن şeklinde elif'siz yazıldığı halde sadece bir yerde[89] ve mushafların bazı nüshalarında elif'le, bazılarında elif'siz yazılmıştır[90].

— فباى الاء ربكما تكذبان âyet-i kerîmesindeki[91] تكذبان kelimesi bazı mushaflarda bu şekilde elif'le yazıldığı halde bazılarında تكذبن olarak elif'siz yazılmıştır[92]

Verilen bu örneklerde görüldüğü gibi fazla veya eksik yazılmış elifler veya diğer yazım farklılık ları için gerekçeler aramaya, sır ve hikmet hesapları yapmaya gerek yoktur. Gerekçe ortadadır: Söz konusu farklılıklar en azından o günkü yazıdaki kural yetersizliğinden ve buna bağlı olarak günümüze kıyasla daha serbest imlâ anlayışından kaynaklanan şeylerdir. Bu durumun sebep olduğu bir sakınca da söz konusu olmamıştır. Bundan dolayı ne yüce Kitab'a bir gölge düşmüş, ne de onun anlaşılması etkilenmiştir. Kur'ân nâzil olduğu safiyetiyle elimizdedir. Onu Resûl-i Ekrem'in öğrettiği gibi ve izin verdiği kırâat farklılıkları çerçevesinde on dört asır önce okunduğu nüanslarıyla okuyabiliyor, oku nanları anlayabiliyor, nübüvvet kaynağından çıktığı berraklık ve duruluğuyla yaşayabiliyoruz.

9. Yer küresi üzerinde bugün dahi imlâsı yüzde yüz oturmuş kaç dilden veya yazarlarının or taklaşa kabullendikleri yazı disiplinini gerçekleştirmiş kaç milletten söz etmek mümkündür? Konuya meselâ Türkçe imlâ açısından bakacak olursak Türk Dil Kurumu'nun belirlediği imlâ kuralları bilim

---

84 Dânî, *el-Mukni'*, s. 115; Mercânî, *el-Fevâidü'l-mühimme*, s. 13.

85 el-Mâide 5/18.

86 el-Mâide 5/52.

87 et-Tevbe 9/47.

88 Dânî, *el-Mukni'*, s. 94.

89 el-İsrâ 17/93.

90 Dânî, *el-Mukni'*, s. 17.

91 er-Rahmân 55/13 ve diğerleri.

92 Bu örnekler ve diğerleri için bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 92-99.

adamlarını ve yazarları aynı noktada buluşturabilmiş midir? Kimimiz "kitap" yazıyoruz, kimimiz "kitab". Kimimize göre "Ahmet, Mehmet", kimimize göre "Ahmed, Mehmed". Bir kısmımız "defterle kalem", bir kısmımız "defter ile kalem" diye yazmıyor mu? Kimimiz "bazen", kimimiz "bazan" demiyor mu? "Tatlı ise yerim, acı ise yemem" yerine "Tatlıysa yerim, acıysa yemem" şeklinde yazanımız, hem de aynı yazısı içinde iki türlü imlâya yer verenimiz yok mu? *TDV İslâm Ansiklopedisi* yazarlarından önemli bir ismin bir maddesini incelerken aynı metinde ve hatta biraz uzunca olan aynı cümle içinde bir kelimeyi iki türlü kullandığını, cümlenin başında "kendini" dediğini ve iki satır sonra "kendisini" şeklinde yazdığını gördüğümüzü burada belirtmeliyiz.

Evet, hangi yazarın kaleminden çıkan bir metinde imlâ sehivlerinin veya farklılıklarının bulunmadığından söz edilebilir? Bugünün Arap dünyasında da yüzde yüz bir imlâ birliğinden söz etmek mümkün müdür? Zira sürekli bir değişimin ve gelişimin söz konusu olduğu yerde bu gelişim ve değişimleri kabullenenlerin ve kabullenmeyenlerin bulunması tabiîdir. Yakın zamana kadar meselâ الرحمن kelimesini besmele'de geçtiği gibi elif'siz yazan Arap müellifleri içinde son zamanlarda aynı kelimeyi الرحمان şeklinde elif'le yazamaya başlayanlar var. مائة kelimesini asırlardır elif'le yazdıkları halde son yıllarda elif'siz yazılmış مئة'lerle karşılaşıyoruz. Aynı makale ya da kitap içinde aynı kelimeyi farklı yazanlara rastlamak her zaman mümkündür.

Bu tür örnekler günümüzde de yaşanıp dururken ümmî bir toplum içinde, aynı çevreye henüz girmiş ve gelişmemiş bir yazıyı kullanan sahâbîlerin yazdıklarında, lafza uygunlukları ve onu ifade etmeleri açısından Hz. Peygamber'in kontrolünden geçmiş de olsa, meselâ كتاب kelimesinin bir yerde elif'le, bir başka yerde elif'siz yazılmış olmasını anlamak zor değildir. Tabiî olan da budur. Tabiî olmayan ise söz konusu mushaflarda bu tür farklılıkların bulunmaması, insan elinden çıkan metinlerde kırâati etkilemeyecek ölçüde dahi bazı kuralsızlık örneklerinin yer almamasıdır. Kazanlı âlim Şihâbüddin Mercânî'nin (ö. 1889), sahâbîlerden yaklaşık 1250 yıl sonra Resm-i Osmânî'ye uygunluğunu sağlamak üzere yaptığı mushaf hattı tashihi çalışması sonunda yazdığı notta, bu iş için bütün gücüyle gereken titizliği ve dikkati gösterdiğini belirttikten sonra "kul için kaçınılması mümkün olmayan bazı şeylerden halî değildir"[93] ifadesini kullanmasının anlamı da budur.

Şayet ilk mushaflardaki imlâ tevkîfî değilse –ki cumhura göre değildir ve tevkîf iddiasında bulunanların sağlam hiçbir delili yoktur– normal olan bu mushaflarda da bazı yazım farklılıklarının ve kendi içinde okumayı etkilemeyen bazı imlâ tutarsızlıklarının bulunmasıdır. Kanaatimizce Kur'ân-ı Kerîm, bu özelliğiyle de orijinal ve mükemmeldir. Aksi takdirde, akla hitap eden bu ilâhî metnin imlâsı üzerinde akılla çelişen değerlendirmeler yapmak, onun akla verdiği önemi göz ardı etmek anlamına gelecektir.

---

93 Mercânî, *el-Fevâidü'l-mühimme*, s. 3.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUSHAF YAZIM VE BASIMINDA İMLÂ TERCİHİMİZ NE OLMALIDIR?

I. Resm-i Osmânî'nin Tam Olarak Tesbiti Mümkün mü?

1. Kur'ân-ı Kerîm'le ilgili tüm hizmet ve faaliyetlerde esas olan onun kolayca herkese ulaştırılması, okunmasına ve anlaşılmasına yardımcı olunmasıdır. Amaç bu olunca mushaf yazımında ve basımında –bizim tercihimiz olmasa da– Arapça metinlerde kullanılmakta olan gelişmiş imlânın kullanılmasında herhangi bir sakınca olmadığını düşünüyoruz. Böyle bir tercihin, Kur'ân'ın korunması ilkesiyle ve ilk mushaflardaki imlânın muhafaza edilmesi düşüncesiyle çelişen bir yanı da yoktur. Zira ilk mushaf lardaki imlânın muhafazası olabildiğince gerçekleşmiştir. Hz. Osman'ın mushaflarının günümüze ulaşmamış olması müslümanlar için çok önemli bir üzüntü kaynağı ise de, asırlarca önce sahalarında otorite kabul edilen âlimler tarafından kaleme alınan ve bugün elimizde bulunan bazı eserlerde bu mushaflardaki imlâ ile ilgili genel kurallar ve kural dışı özel yazım örnekleri, bu âlimlerin naklettikleri çeşitli rivâyetlere dayalı olarak yer almıştır.

2. İbn Ebû Dâvûd es-Sicistânî'nin (ö. 316/929) *Kitâbü'l-Mesâhif*'i, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammâr el-Mehdevî'nin (ö. 440/1048/49 [?]) *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*'ı, Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*'ı, Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın (ö. 496/1103) *et-Teb yîn li-hicâi't-tenzîl*'i ve *Muhtasaru't-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl*'i, İbn Vesîk el-Endelüsî'nin (ö. 654/1256) *el-Câmi' li-mâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-Mushaf* adlı kitabı, bu mushaflardaki imlâ özelliklerini bize ulaştıran eserlerden bazılarıdır[1]. Bugün bu eserlerden yararlanılarak yazılmış olan mushaf nüsha larının milyonlarcası müslümanların elindedir. Ancak Resm-i Osmânîye uygun oldukları görüşü ile muhtelif ülkelerde basılmış mushafların imlâlarının ilk mushaflardan herhangi birindeki örneğine bire bir uygun olarak yazıldığını kabul etmek mümkün değildir. En eski matbu mushaf örneklerinden tesbit edebildiğimiz kadarıyla **Meclis-i Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe** tarafından tashih edilerek 1312'de (1894-95) İstanbul'da Maârif Matbaası'nda ve **Tedkîk-i Mesâhif ve Müellefât-ı Şer'iyye Meclisi** tarafından tashih edilerek 1340'da (1921-22) yine İstanbul'da Hâşim Efendi Matbaası'nda basılıp son yapraklarına eklenen kısa tanıtım yazılarında Resm-i Osmânî'ye uygun oldukları belirtilen mus

---

[1] Ebû Dâvûd'un *et-Tebyîn*'i dışında hepsi matbu olan bu eserlerden yine Ebû Dâvûd'un *Muhtasaru't-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl* adlı eseri TDV İslâm Ansiklopedisi'nde *et-Tenzîl fî hicâi'l-mesâhif* adıyla kaydedilmiş ve Ansiklopedinin ilgili cildinin neşredildiği 1994 yılında eser henüz neşredilmemiş olduğundan yazma nüshalarına işaret edilmiştir (bk. Abdurrahman Çetin, "Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh", *DİA*, X, 119; Bibliyografya).

hafları incelememiz mümkündür[2]. Kezâ gerek 1337, 1342, 1354 ve 1357 (1918-19, 1923-24, 1935, 1938) yıllarında Mısır'da, gerekse hicretin XV. asrının girişi münasebetiyle 1982 yılında Amman'da ve 1405 (1984-85) yılından itibaren Suûdî Arabistan kıralı Fehd b. Abdülaziz'in himmetiyle *Mushafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye* adıyla Medine'de basılıp inceleme fırsatı bulduğumuz mushafların sonlarına eklenmiş hemen hemen birbirinin aynı olan açıklamalar okunduğunda, kullanılan imlânın her bir unsurunun, ilk mushaflardan herhangi birinin imlâsına tamamen uygun olduğunu söylemenin mümkün olmadığı, başka bir ifade ile ilk mushaflara tam olarak uygunlukları konusunda bazı belirsizliklerin ve ihtilaflı unsurların bulunduğu açıkça anlaşılmaktadır. Meselâ bunlardan ilk defa 1337'de basılıp *et-Tenzîlü'r-Rabbânî bi'r-resmi'l-Osmânî* (bk. bibl.)[3] adıyla 1357'de (1938) baskısı tekrarlanan Mushafın sonuna eklenmiş tanıtım yazısında şöyle denilmektedir:

وأخذ هجاؤه مما رواه علماء الرسم عن المصاحف التي بعث بها عثمان بن عفان إلى البصرة والكوفة والشام ومكة والمصحف الذي جعله لأهل المدينة والمصحف الذي اختص به نفسه وعن المصاحف المنتسخة منها. أما الأحرف اليسيرة التي اختلفت فيها أهجية تلك المصاحف فاتُبع فيها الهجاءُ الغالب مع مراعاة قراءة القارئ الذي يكتب المصحفُ لبيان قراءته ومراعاة القواعد التي استنبطها علماءُ الرسم من الأهجية المختلفة على حسب ما رواه الشيخان: أبو عمرو الداني وأبو داود سليمان بن نجاح مع ترجيح الثاني عند الاختلاف. وعلى الجملة كل حرف من حروف هذا المصحف موافق نظيره في مصحف من المصاحف الستة السابق ذكرها.

"Bu Mushafın imlâsı, resm-i mushaf âlimlerinin Hz. Osman'ın Basra, Kûfe, Şam ve Mekke'ye gönderdiği mushaflarla Medineliler için tahsis ettiği ve ayrıca kendisi için ayırdığı Mushaftan yaptıkları rivâyetlerden ve sözü edilen bu mushaflardan istinsah edilmiş diğer nüshalardan yaptıkları nakillerden alınmıştır. Ancak bu mushaflar arasında farklılık arzeden az sayıdaki örneklerde daha çok kullanılan yazım tercih edilmiş[4]; bu yapılırken Mushafın imlâsının, kırâati göz önünde bulundurulan kırâat imamının okuyuşuna uygunluğu dikkate alınmış, ayrıca ihtilaflı yerlerde resm-i hat âlimlerinin ortaya koyduğu kaideler de nazarda tutulmuştur ki bu konuda Ebû Amr ed-Dânî[5] ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın[6] rivâyetlerine dayanılmıştır. Bu iki imamın rivâyeti arasında ihtilaf bulunduğunda ikincisinin rivâyeti tercih edilmiştir. Özetle belirtmek gerekirse, bu Mushaftaki her bir harf (imlâ), yukarıda zikredilen altı mushaftan birindeki nazîrine (benzerine) uygundur".

Bu ifade, biraz önce belirttiğimiz görüşü doğrulamakla birlikte içinde bir çelişkinin bulunduğunu da düşündürmektedir. Zira bu Mushafın imlâsında göz önünde bulundurulan kriterlerde ve rivâyetlerde bazı ihtilafların ve belirsizliklerin mevcut olduğu, bu ihtilaflı yerlerde resm-i hat âlimlerinin de

---

2 Kitapçılarda mevcudu bulunmayan bu mushafların nüshaları için bk. Süleymaniye Ktp. (Hacı Mahmud Efendi, nr. 4; Düğümlü Baba, nr. 1/m. 6).

3 Piyasada bulunabileceğini tahmin etmediğimiz bu Mushafın bir nüshası için bk. Bekir Topaloğlu Ktp. nr. 1541.

4 "Çok kullanılan yazım (el-hicâü'l-gâlib)" ifadesi ile herhalde Âsım b. Behdele'nin kırâatinin Hafs rivâyetinin dayanağı olan Kûfe Mushafı'nın imlâsı kastedilmektedir. Zira bugün yer yüzünde bulunan müslümanların yaklaşık %90'ının Hafs rivâyetini tercih ettiği bilinmekte, yaptığımız incelemeye göre Hz. Osman'ın mushafları arasındaki ihtilaflı yerlerde gerek söz konusu Kahire baskısında gerekse Medine'de basılan Mushafta Hz. Osman'ın Kûfe'ye gönderdiği nüshadaki imlânın tercih edildiği görülmektedir. Ancak Hafs iki yerde (Yâsîn 36/35'de: وما عملت ; ez-Zühruf 43/71: ما تشتهي) bu Mushaftan ayrılmış, bunlardan ilkini diğer mushafların ittifak ettiği imlâya göre وما عملته şeklinde okumuş, diğerinde ise Medine ve Şam mushaflarının birleştikleri imlâya göre ما تشتهيه diye kırâat etmiştir (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 353, 370). Mezkûr baskılarda da Hafs'ın okuyuşu esas alınarak bu kelimelerin وما عملته ve ما تشتهيه şeklinde yazıldığı görülmektedir.

5 Biyografisi için bk. Abdurrahman Çetin, "Dânî", *DİA*, VIII, 459-460.

6 Biyografisi için bk. Abdurrahman Çetin, "Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh", *DİA*, X, 119.

ortaya koyduğu kaidelerden yararlanıldığı ve bu yüzden bazı tercihler yapıldığı belirtildiği halde son cümlede bu Mushaf'ın her bir harfinin Hz. Osman'ın mushaflarından birindeki nazîrine (benzerine) uygun olduğu ileri sürülmüştür. Bir yerde rivâyetler arasında ihtilaflar varsa orada bu rivâyetlerin hangisinin doğru olduğu konusunda ihtimaller söz konusudur. Bu ihtimallerden birini tercih etmek ise, diğer ihtimallerin geçersiz olduğunu ortaya koymaz. Şu halde ihtilafların ve tercihlerin bulun duğu yerde mushafların her bir unsurunun Hz. Osman'ın mushaflarından birindeki benzerine aynen uyduğunu ileri sürmek de mümkün olmaz. Buradaki nazîr (benzer) kelimesi ile, aynı kelimenin bire bir misli değil de aynı kalıp ve yapıdaki bir başka kelime veya kelimeler kastediliyorsa bunu anla mak mümkündür ve bu takdirde bu konuda ifade etmeye çalıştığımız görüşle bu tesbit arasında bir aykırılıktan ve çelişkiden elbette söz edilemeyecektir.

1982 yılında Amman'da basılan Mushaf'ta sonucu etkilemeyen bir iki kelime değişikliği dışında biraz önce kaydedilen ibareye aynen yer verilmiş, elimizde bulunan ve 1413/1992'de Kuveyt'te Va kıflar ve Din İşleri Bakanlığı tarafından bastırılmış olan Mushaf'ta da aynı metin tekrarlanmıştır.

Suûdî Arabistan'da basımı sürdürülen Mushaf'ta ise Mısır baskısı mushafların tanıtım yazısındaki ibare,

> أما الأحرف اليسيرة التي اختلفت فيها أهجية تلك المصاحف فاتُّبع فيها الهجاءُ الغالب مع مراعاة قراءة القارئ الذي يكتب المصحفُ لبيان قراءته ومراعاة القواعد التي استنبطها علماءُ الرسم من الأهجية المختلفة على حسب ما رواه الشيخان
>
> (Ancak bu mushaflar arasında ihtilaf bulunan az sayıdaki örneklerde daha çok kullanılan yazım tercih edilmiş, bu yapılırken Mushaf'ın imlâsının, kırâati göz önünde bulundurulan kırâat imamının okuyuşuna uygunluğu dikkate alınmış, ayrıca ihtilaflı yerlerde resm-i hat âlimlerinin ortaya koyduğu kaideler de nazarda tutulmuştur)

cümlesi çıkarılmak suretiyle yazılmış, bunun yerine "Bu yapılırken iki şeyhin naklettiklerine uyul muştur" anlamındaki وقد روعي في ذلك ما نقله الشيخان cümlesiyle yetinilmiştir. Resm-i Osmânî'nin tesbitiyle ilgili olarak tarihî bir gerçeğin kabulü ve itirafı anlamına gelen bu ibarenin Suûdî Arabistan yetkilileri tarafından metinden çıkarılmasına bir anlam vermek güçtür.

Bu ihtilaflı yerlerde hem Kahire'de ve hem Amman, Medine ve Kuveyt'te basılan mushafların tanıtım yazılarında Ebû Dâvûd'un rivâyetlerinin tercih edildiği belirtilmiş, ancak Ebû Amr'ın talebesi olan Ebû Dâvûd'un rivâyetlerinin, hocasının rivâyetlerine niçin tercih edildiği açıklanmamıştır. Ka naatimize göre bu tercihin sebebi, Ebû Dâvûd'un eserinin, hocasının çalışmasına göre daha metodik ve kapsamlı olması, ayrıca bu eserinde Dânî'nin tesbitlerini de değerlendirmiş bulunmasıdır.

3. Burada üzerinde durulması gereken önemli bir husus da, Resm-i Osmânî'yi belirlerken bu iki zâtın imlânın her bir unsuru için Hz. Osman'ın mushaflarının imlâsı ile ilgili rivâyetlere değil, onların dışındaki mushaflara ve bu mushaflar arasında gördükleri farklı yazımlarda ise yaptıkları tercihlere dayanmış olmalarıdır. Evet, bu müelliflerin Resm-i Osmânî'in tesbitine medâr olacak ri vâyetlere eserlerinde yer verdikleri ve pek çok kelimenin Hz. Osman'ın mushaflarında nasıl yazıldı ğını öğrenmemize yardımcı oldukları doğrudur. Ancak bunu Kur'ân-ı Kerîmin bütün kelimeleri için söylemek mümkün değildir. Zira onlar bir taraftan mushaflar arasındaki imlâ farklılıklarından söz ederken ve orijinaline en uygun olanı belirlemeye çalışırken bazı kelimelerin imlâsında Hz. Osman'ın mushaflarındaki imlâ ile ilgili rivâyetleri değil, muhtemelen Hz. Osman'ın mushaflarından istinsah edilmiş mushaflardaki örnekleri ve bu örnekler arasında farklılıkların bulunduğu durumlarda kendi tercihlerini ortaya koymuşlardır. Nitekim;

a) Ebû Amr ed-Dânî mushaflar arasında mevcut imlâ ihtilaflarını özel bir başlık altında toplamaya ve incelemeye çalışmıştır[7]. Meselâ;

— Nebe' sûresi'nde (78/35) ولا كذبا kavl-i kerîminin elif'siz yazıldığını zikrettiği halde bir başka vesile ile Muhammed b. İsa el-İsbahânî'nin (ö. 253/867) *Hicâü'l-mesâhif* adlı eserinde kelimenin elif'le (ولا كذابا) yazıldığına dair bir bilginin mevcut olduğunu belirtmiştir[8].

— لننظر كيف تعملون kavl-i kerîmindeki (10/14) لننظر kelimesinin bir nun'la لنظر şeklinde ya zıldığı, hatta Hz. Osman'ın bizzat İmam Mushaf'ında da böyle imlâ edilmiş olduğu rivâyet edilmiş, ancak eski ve yeni mushaflarda iki nun'la yazılı olduğuna dair başka bir rivâyet, mushaf yazımında esas alınmıştır[9].

b) Ebû Dâvûd'un eserini incelediğimizde de bunun örnekleriyle sıkça karşılaşmamız mümkün dür. Meselâ;

— Ebû Dâvûd Fâtiha sûresindeki (1/6, 7) صراط kelimesinin bazı mushaflarda elif'le (صراط) , bazılarında elif'siz (صرط) yazıldığını ve her iki yazımın güzel olduğunu belirtmiş, elif'siz yazmayı tercih ettiğini ifade etmiştir[10].

— Bakara sûresindeki (2/102) يعلمن kelimesinin imlâsından söz ederken mushaflarda onun يعلمن ve يعلمان şeklinde elif'le ve elif'siz olarak iki türlü yazıldığını belirtildikten sonra elif'le yazmayı tercih ettiğini söylemiştir[11].

— Tâhâ sûresindeki (20/112) فلا يخاف kavl-i kerîminin de nasıl yazılacağına dair bir rivâyet bulunmamaktadır ve buradaki يخاف kelimesi, Mekke kırâat imamı Abdullah b. Kesîr tarafından fâ'nın cezmiyle ve elif'siz olarak okunduğu, yani Fâtiha sûresindeki ملك'de olduğu gibi elif'siz yazılması hem İbn Kesîr'in ve hem diğer kırâat imamlarının okuyuşlarına daha elverişli olduğu halde kelime elif'le yazılmıştır. Ebû Dâvûd'un bu konudaki değerlendirme ve tercihi şöyledir: "İbn Kesîr'in okuyuşuna göre bu kelimenin elif'siz yazılması gerekir. Medine, Irak ve Şam'lıların kırâatine göre ise elif'le yazılmış olması muhtemeldir... Bu kelimenin mushaflarda nasıl yazıldığına dair elimizde hiçbir rivâyet yoktur. Ancak, kıyas yapıldığında kelimenin Mekke mushaflarında elif'siz yazılmış olması gerekir..."[12].

— En'âm sûresindeki (6/96) وجعل اليل سكنا kavl-i kerîminde جعل kelimesi fiil olarak okunduğu gibi جاعل şeklinde ism-i fâil olarak da kırâat edilmiştir[13]. Ancak Hz. Osman'ın mushaflarında kelime nin elif'siz veya elif'le yazıldığı konusuna açıklık getiren bir rivâyet yoktur ve burada bir belirsizlik söz konusudur. Bu belirsizlik karşısında Ebû Dâvûd, bu kelimenin elif'siz yazılmasını tercih ettiğini belirtmiş, elif'le yazılmasının da güzel olacağını zikretmiştir[14].

---

7 Dânî, *el-Mukni'*, s. 92-99.

8 *a.e.*, s. 14, 23.

9 *a.e.*, s. 90.

10 bk. *Muhtasaru't-tebyîn*, II, 55-56.

11 bk. *a.e.*, II, 188.

12 bk. Dânî, *et-Teysîr*, s. 153; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, IV, 853. Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu görüşüyle basılan mushaflarda kelimenin elif'le yazıldığı görülmektedir.

13 bk. Dânî, *et-Teysîr*, s. 105.

14 Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, III, 506.

— Nahl sûresindeki (16/121) اجتبيه kelimesinin bâ'dan sonra elif'le mi, yoksa yâ ile mi yazılaca ğına dair herhangi bir kaynakta bilgi bulunmadığını söyleyen Ebû Dâvûd, "Eski mushafları inceledim ve gördüm ki kelime hem elif'siz, hem de daha çok olmak üzere elif'le yazılmış. Bir kâtip onu elif'le yazarsa bu doğrudur. Elif'siz yazarsa da doğrudur. Yâ ile yazılırsa yine doğrudur" demiştir[15].

— Rûm sûresindeki (30/45) الرياح kelimesinin elif'le veya elif'siz yazılacağı hususunda da belir sizlik vardır. Ebû Dâvûd'a göre bu konuda kâtipler muhayyerdir, tercihlerine göre hareket etmeleri mümkündür[16].

c) Mushaf yazım ve basımında Resm-i Osmânî'yi savunan Kazan'lı âlim Şihâbüddin Mercânî de mushaf tashihi çalışmasında imlâ konusunda hangi kaynaklardan yararlandığını zikrettikten sonra اسطير، كوكب، كوعب، محريب، تمثيل gibi elifin hazfi ile ilgili olan ve bu kaynaklarda zikredilmeyen yerlerde[17] yine aynı kaynakların, tam güvenmediği başkaları tarafından desteklenen genel yaklaşım larını dikkate aldığını ifade etmiştir[18].

O halde mushafların imlâsında kaynak olarak istifade edilen Ebû Amr ed-Dânî ve Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın rivâyetleriyle Resm-i Osmânî'yi büyük ölçüde ortaya koymak mümkün olmuş ise de bazı belirsizliklerin bulunduğu kesindir. Kur'ân lafızlarının telaffuzunda ve bütün farklılıklarıyla kırâatinde söz konusu olan netlik yerine, bu lafızların en azından bir kısmının imlâsında belirsizlik vardır. Zira bu mushafların hiçbiri bugün elimizde yoktur. Gerek Hz. Osman'a ait olduğu iddiası ile Topkapı Sarayı Müzesi'nde muhafaza edilmekte olan ve bu çalışmamızla araştırmacıların istifade sine sunduğumuz, gerekse aynı iddia ile halen Taşkent Eski Eserler Müzesinde korunan mushaflar da, daha sonra açıklanacağı üzere Hz. Osman'ın Musha
sayılmayan imlâ konusunda, gelişen yazı ile mushaf yazım ve basımına –bizim tercihimiz olmasa da– "câiz değildir" anlayışıyla karşı çıkmanın doğru olmadığı açıktır. Kanaatimizce burada konu ce vaz veya adem-i cevaz konusu değil, en uygun olan uygulamayı tartışıp bulma ve tercihimizi ortaya koyma meselesidir.

4. Hz. Osman'ın mushafları arasında kelimenin yapısıyla veya telaffuz edilen bir harfin veya kelimenin fazla ya da eksik olmasıyla ilgili farklılıkların bu söylediklerimizle bir ilgisi yoktur. Bu tür farklılıklara ait bilgiler, birbirini destekleyen rivâyetlere dayanılarak kaynaklarda zikredilmiş, kırâat imamlarının okuyuşlarıyla da te'yid edilmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere meselâ Hz. Osman'ın Basra ve Kûfe'ye gönderdiği mushaflarda خيرا منها şeklinde yer alan kavl-i kerîm[19], Şam'a ve Mekke'ye gönderilenlerle Medine'de alıkonulan nüshada خيرا منهما şeklinde zamirin tesniye kalıbıyla yazılmış; Mekke, Medine ve Şam kurrâsı kelimeyi منهما okurken, diğerleri منها diye kırâat etmişlerdir[20]. İmlâ açısından bu tür farklılıklar için bir belirsizlik de söz konusu değildir.

---

15 *a.e.*, III, 781-782.

16 *a.e.*, IV, 988.

17 Buradaki örneklerden meselâ محريب ve تمثيل kelimelerinin elif'siz yazılacağının Ebû Dâvûd'un *Muhtasaru't-Tebyîn*'inde (IV, 1010) zikredilmiş olması, Mercânî'nin dikkatinden kaçmış olmalıdır.

18 Mercânî, *el-Fevâidü'l-mühimme*, s. 14.

19 el-Kehf 18/36.

20 bk. Dânî, *et-Teysîr*, s. 143.

II. İki Ayrı İmlâ ile Mushaf Yazma ve Basma Önerisi

Bazı ilim adamlarının "Bundan böyle halkın okuyacağı mushaflar gelişmiş imlâ ile, uzmanların okuyacakları mushaflar da orijinal imlâ ile yazılıp basılsın; böylece hem halkın kolay okuması sağlanır, hem de orijinal imlâ korunmuş olur" şeklinde özetlenebilecek önerisine gelince; burada tekrar ifade edelim ki, olabildiğince orijinal kabul ettiğimiz bu imlânın korunmaya ihtiyacı kalmamıştır. Çünkü orijinal nüshalar korunamamıştır ama o nüshalara ait imlâ korunabildiği kadar korunmuş, temel kaynaklarda bize aktarılmış, bu bilgiler ve rivâyetlerden yararlanarak meydana getirilen nüshaların milyonlarcası müslümanların istifadesine sunulmuştur. Gelişmiş imlâ ile mushaf yazma ve basma tezi ileri sürülürken "halkın kolay okuyabilmesi" düşüncesinin gerekçe olarak ileri sürülmesinin de çok önemli olmadığını düşünüyoruz. Çünkü mushaflar harekeli olarak basılmakta, Arapça okuyup yazmayı bilenler bu harekelerin bağlayıcılığı ile onu doğru olarak ve kolayca okuyabilmektedir. Arapça bilmeyenler ise onu okumayı öğrenebilmek için özel bir eğitime tâbi olarak ve ama yine bü yük ölçüde harekelerin yardımı ve bağlayıcılığı ile nasıl öğrenmişlerse öyle okumaktadırlar. Orijinal imlâ ile basılmış mushaflarda karşılaşılan okuma zorluğunun sebebi onların imlâları değil, alışılan harekelemeye göre farklı şekilde harekelenmiş olmaları, ayrıca tecvid kurallarına göre okumayı sağ lamak üzere –kanaatimizce gereksiz– bazı işaretlerle kafaların karıştırılmasıdır. Alışılan harekelerden ibaret bir işleme göre basılacak mushafların imlâsı ne olursa olsun bir zorluk çekilmeden okumanın mümkün olduğu kanaatindeyiz.

Bir başka vesile ile zikrettiğimiz bir örneği burada hatırlamakta yarar vardır: İlk mushaflarda قَالَ ابْنَ أُمَّ kavl-i kerîmi[21], ابن ve ام kelimeleri bitiştirilmeden, ama bir başka yerde[22] aynı iki kelime قَالَ يَابْنَ أُمَّ olarak değil, قَالَ يَبْنَؤُمَّ şeklinde bitişik yazılmıştır. Her iki âyette kullanılan bu farklı yazım, halen orijinal imlâya uygun olarak mushaf basan ülkelerde ve Türkiye'de basılmakta olup Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu tarafından onaylanan mushaflarda korunduğuna göre acaba hangimiz bunun farkında olduk? Kabul etmeliyiz ki Kur'ân-ı Kerîm'i yüzlerce defa hatmeden lerimizin pek çoğu bunun farkında olmamış, ama her iki imlâyı da harekelerin bağlayıcılığı sayesinde farklılıklarının farkına varmadan doğru öğrenip doğru okuyabilmiştir. Bu satırların yazarı da bu iki kelimenin iki yerde farklı yazıldığını bu vesile ile fark etmiştir. Şu halde mushaflar gelişmiş imlâ ile basılmak isteniyorsa, yani tercihimiz bu ise –ki bizim tercihimiz bu değildir– buna diyecek yoktur ve buna göre gereken yapılacaktır.

III. Türkiye'de Mushafları İnceleme Kurulu'nun Yaptığı Uygulama ve Bizim Tercihimiz

Mushaf yazımında ve basımında ilk mushaflarda kullanılan imlânın tesbit edilebildiği kadarıyla aynen kullanılmasının bugün için dünden daha önemli olduğunu düşünüyoruz. Kabul edilmelidir ki artık bu günün dünyası küçük bir köy haline gelmiştir. Bu köyün herhangi bir yerinde meydana gelen olaylar, her sokağında ve hatta her evinde anında duyulmakta, milletler milletlerden, kurum lar kurumlardan, insanlar diğer toplumlarda yaşayan insanlardan etkilenmektedir. Kur'ân-ı Kerîm bütün müslümanların ortak değeridir. Bu küçük köyün ancak bir sokağını işgal eden müslümanların mukaddes Kitab'larının imlâsında birlik sağlamaları, her zamankinden daha çok önem kazanmıştır. İslâm dünyasının yaklaşık %90'ı meşhur yedi kırâat imamından biri olan Âsım b. Behdele'nin kırâa

[21] el-A'râf 7/150.

[22] Tâhâ 20/94.

tinin Hafs rivâyetini[23] ve bu dünyanın belli başlı ülkeleri mushaf basımında ilk mushaflardaki imlâyı (Resm-i Osmânî'yi) tercih etmekte, Türkiye'nin de içinde bulunduğu bazı ülkelerde ise bu imlâ kısmen korunmak suretiyle karma bir uygulama yapıldığı görülmektedir[24]. Tamamen gelişen imlâ ile mus haf basan bir ülkenin bulunduğuna dair bir bilgimiz mevcut değildir. Bu farklı uygulama yüzünden meselâ Türkiye'de basılan mushaflar, başta Suûdî Arabistan olmak üzere bazı İslâm ülkelerine so kulmamakta, bu ülkelerde basılanların da Türkiye'ye sokulmasına izin verilmemektedir. İstanbul'da faaliyet gösteren bir yayınevinin (İslâmî Kitabevi) 1980'li yıllarda Kuveyt'te bir firmadan ya da resmi bir makamdan aldığı sipariş üzerine Türkiye'de uygulanmakta olan imlâya uygun olarak bastırdığı 100.000 adet mushafın, "imlâsı hatalı" gerekçesiyle bu ülkenin gümrüğünden geri çevrildiğini, iade edilen kolilerin Bursa gümrüğünde aylarca beklediğini, bir kısmının depolarda rutubetten çürüdü ğünü bu günkü gibi hatırlıyoruz.

Mushafları İnceleme Kurulu herhangi bir dayanağı olmayan bu karma imlâ uygulamasını titizlikle sürdürmektedir. Yüce Kitab için gösterilen bu titizlik aleyhine söyleyeceğimiz bir şey elbette olamaz. Aksine, bu bir takdir konusudur. Ancak burada sorgulanması gereken bir hususu artık göz ardı etmek mümkün değildir. Bu da sözünü ettiğimiz titizlik değil, gösterilen bu titizliğin dayanağı olan anlayıştır. Bu anlayış, bazı İslâm ülkelerinde uygulanan Resm-i Osmânî'nin korunması için ise bunu anlamak mümkündür. Yurt dışından gelen mushaflarda herhangi bir tahrif ve yanlışın olup olmadığını kont rol maksadıyla gösteriliyorsa bunu da anlamak zor olmaz. Ancak bu titizlik, Ali el-Kārî hattı olarak adlandırılan ve müteahhir Hanefî âlimlerinden aynı zamanda hattat Ali el-Kārî'nin (ö. 1014/1605), Resm-i Osmânî'ye ait bazı özel yazımları koruyarak[25], ama herhalde okuyucuya kolaylık olsun diye pek çok unsurlarını da değiştirerek (meselâ العلمين، الصبرين، الظلمين gibi kelimeleri elif ilâvesiyle العالمين، الصابرين، الظالمين şeklinde; ياخت، ينوح، يايها gibi kelimelerde nidâ yâ'sından sonra elif ilâve ederek يا اخت، يا نوح، ياايها şeklinde) yazdığı mushafın imlâsı için ise ve yine meselâ meşhur Osmanlı hattatı Hasan Rıza Efendi'nin (ö. 1338/1920) Ali el-Kārî imlâsını esas alarak ne gelişen imlâya ne de Resm-i Osmânî'ye uyan karma bir imlâ ile kaleme aldığı mushaf hattı için gösteriliyorsa bunun savunulabilir bir yanı yoktur ve burada bir tutarsızlık olduğu açıktır.

Mushafları İnceleme Kurulu'nun üzerinde durduğu imlânın karma bir imlâ olduğunu ve tutar sızlığını gösteren bazı örnekleri burada zikretmekte fayda vardır.

---

23 Ebû Bekir Âsım b. Behdele el-Kûfî tâbiîn nesli kurrâsından olup meşhur yedi kırâat imamından biridir. Görme özürlüdür ve 127'de (745) vefat etmiştir (Biyografisi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 204-210; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 146-158). Ebû Ömer Hafs b. Süleyman el-Kûfî ise Âsım'ın üvey oğlu ve kırâatinin meşhur iki râvisinden biri olup 180'de (796) vefat etmiştir (Biyografisi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 287-290; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 156).

24 1395'de (1975) Karaçi'de basılan Türkmence meal ve tefsirli bir Mushaf'ın birkaç sayfası üzerinde yaptığımız sınırlı incelemeye göre, Türkiye'de basılan mushaflardaki imlâ kuralsızlığının Pakiskan'da da geçerli olduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki: Resm-i Osmânî'ye göre meselâ ملك ve صرط şeklinde elif'siz yazılması gereken kelimeler (el-Fâtiha 1/6-7) okunduğu gibi مالك، صراط olarak elif'le, aynı şekilde هروت ومروت (el-Bakara 2/102) yerine هاروت وماروت yazılmış, diğer taraftan okuyuşa uygunluk ilkesi terk edilerek meselâ الكفرين، الفسقون (el-Bakara 2/19, 24, 99) gibi kelimeler elif'siz yazılarak Resm-i Osmânî muhafaza edilmiştir.

25 Ali e-Kārî'nin Resm-i Osmânî'ye ait imlâlardan koruduğu yerler için bk. Dâmadzâde Süleyman, *el-Kelimâtü'l-mersûme el-müstahrece min mushafi Alî el-Kārî* (Mushafları İnceleme Kurulu üyesi Turhan Baycan, konu ile ilgili olarak birlikte yaptığımız bir müzakere sonrasında, Kurul'un incelemesinde esas kabul edilen Ali el-Kārî hattına göre basılmış bir mushaf nüshası üzerinde gerçekten sabır ve dikkat isteyen bir çalışma yapmış, bu hattın Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu kabul edilen mushaf nüshalarından 4704 kelimede ayrıldığını, buna karşılık onlarla 2370 kelimede birleştiğini tesbit etmiştir. Turan Baycan'ın cüzler itibariyle hazırladığı bu liste elimizdedir).

a) Önce Resm-i Osmânî'ye uygun olan ve korunan örnekler

— Bir başka vesile ile de zikredildiği gibi Resm-i Osmânî'de قال ابن ام kavl-i kerîmi[26], ابن ve ام keli meleri bitiştirilmeden, ama bir başka yerde[27] aynı iki kelime قال يابن ام olarak değil, قال يبنؤم şeklinde bitişik yazılmıştır. Her iki âyetteki bu farklı yazım, halen orijinal imlâya uygun olarak mushaf basan ülkelerde korunduğu gibi Diyanet İşleri Başkanlığı Mushafları İnceleme Kurulu tarafından onaylanan mushaflarda da aynen korunmaktadır ve buna uymayan mushaf baskıları mühürlenmemektedir.

— Resm-i Osmânî'de أيها kelimesi genel olarak elif'le yazıldığı halde üç yerde[28] أيه şeklinde elif'siz yazılmıştır[29]. Mushafları İnceleme Kurulu bu örnekleri de korumaktadır. Kurul'un uzmanlarına bu konu sorulduğunda bu kelime üzerinde hâ'nın zammıyle أَيُّهُ şeklinde kırâat bulunduğunu, bu sebeple Ali el-Kārî'nin bunu korumuş olabileceğini söylemişlerdir. Bu üç yerde meşhur yedi kırâat imamın dan Abdullah b. Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/736) hâ'ları ötreli olarak okuduğu doğrudur[30]. Ancak İbn Âmir'in bu kırâatini icra edebilmek için hâ'yı elifsiz yazmak mecburiyeti yoktur. Nitekim pek çok yerde imlâya rağmen farklı okuyuşlar icrâ edilebilmektedir. Meselâ meşhur yedi kırâat imamından Abdullah b. Kesîr, فلا يخاف ظلما kavl-i kerîmindeki (20/112) يخاف kelimesini, fâ'nın cezmiyle ve elif'siz olarak يَخَفْ şeklinde okuduğu[31], yani Fâtiha sûresindeki ملك'de olduğu gibi elif'siz yazılması hem İbn Kesîr'in ve hem diğer kırâat imamlarının okuyuşlarına daha elverişli olduğu halde kelime elif'le yazılmıştır. Ve Kurul'un onayını alabilmek için de bu şekilde yazılması gerekmektedir. Diğer taraftan bir önceki örnekte (قال يبنؤم) ve diğer pek çok yerde kırâat farklılığı bulunmadığı halde Resm-i Osmânî korunduğuna göre kırâat faktörünün gerekçe olarak ileri sürülmesinin makul bir tarafı yoktur.

— Resm-i Osmânî'ye göre "er-ribâ" diye okunan ve Kur'ân-ı Kerîm'de yedi yerde geçen[32] الربوا kelimesi vav ve elif'le yazılmış olup Mushafları İnceleme Kurulu bu imlâyı da aynen korumuştur. Gelişmiş Arapça imlâya uymayan, ancak mushafların Resm-i Osmânî'ye uygun olması gerektiği an layışıyla muhafaza edilen bu tür kelimelerin Türkiye'de basılan mushaflarda aynen korunduğuna dair pek çok örnek mevcuttur.

b) Resm-i Osmânî'ye uyulmadığını gösteren birkaç örnek

— Resm-i Osmânî'de والسماء بنيناها بأييد kavl-i kerîmindeki[33] بأييد kelimesi ile بأييكم المفتون kavl-i kerîmindeki[34] بأييكم terkibi iki yâ ile yazıldığı halde[35] Mushafları İnceleme Kurulu'nun mü hürlediği mushaflarda bu kelimeler bir yâ ile yazılmıştır. Kaldı ki bu iki yerde de meşhur yedi kırâat imamından Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın (ö. 156/773) hemze'yi yâ'ya ibdal ederek okuyuşu söz

---

26 el-A'râf 7/150.

27 Tâhâ 20/94.

28 en-Nûr 24/31; ez-Zühruf 43/49; er-Rahmân 55/31.

29 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 20.

30 bk. Dânî, *et-Teysîr*, s. 161-162.

31 *a.e.*, s. 153.

32 bk. Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 300.

33 ez-Zâriyât 51/47.

34 el-Kalem 68/6.

35 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 47.

konusudur[36]. Kırâat faktörü orijinal imlânın korunması için bir gerekçe ise burada bu hususun göz ardı edilemeyeceği açıktır.

— Resm-i Osmânî'ye göre nidâ yâ'sından sonra gelen elif, ihtisar olsun diye hiçbir yerde yazılmadığı ve pek çok İslâm ülkesinde buna uyulduğu halde (... يأيها الناس ، يادم ، يأرض ابلعي gibi) bu mushaflarda bu kural terkedilmiş, nidâ harfinin elif'i izhar edilmiştir: يا أيها الناس ، يا ادم ، يا أرض ابلعي .

— Resm-i Osmânî'deki سأوريكم[37] yerine bu mushaflarda سأريكم yazılmış, vav terk edilmiştir.

— Resm-i Osmânî'de elif'siz yazılmış olan ملك kelimesi[38] مالك şeklinde elif'le ve تعلى ، فتعلى kelimeleri geçtiği her yerde elif'siz yazıldığı halde[39] تعالى ، فتعالى şeklinde yine elif'le yazılmıştır. Bu tür örneklerde genel olarak "okuyuşu kolaylaştırmak" gerekçesinden söz edilirken meselâ ولا تلون'de[40] kolaylaştırmaya riayet edilmemiş, Resm-i Osmânî'ye uygun olarak vav'dan sonra onu uzatmak üzere –okuyuşta uzatıldığı halde– ikinci bir vav yazılmamıştır. Bu örnekleri de yüzlercesi ile çoğaltmak mümkündür.

— Daha önce bir başka vesile ile zikrettiğimiz bir örneği burada hatırlamakta yarar görüyoruz: ولأوضعوا kelimesi[41] Hz. Osman'ın mushaflarından bazılarında bu şekilde yazılırken bazılarında elif ilâvesiyle ولاأوضعوا olarak imlâ edilmiştir. Yani her iki imlâ da Resm-i Osmânî'ye uygundur. Bunlardan hangisinin Hz. Osman tarafından hangi şehre gönderilen mushafın imlâsı olduğuna dair bilgimiz yoktur. Ancak Hz. Osman'ın "İmam Mushaf" olarak adlandırılan nüshasında kelimenin elif ilâvesiyle yazıldığına dair bir rivâyet mevcuttur[42]. Bu sebeple Resm-i Osmânî'ye uygunluk anlayışından hareketle gerek Mısır'da 1935'te ve 1990'lı yıllarda Medine'de Âsım b. Behdele kırâatinin Hafs rivâyeti dikkate alınarak basılan ve daha sonraki yıllarda baskıları tekrarlanan mushaflarda, gerekse aynı ilkeden hareketle Nâfi' b. Abdurrahman'ın (ö.169/785) Verş rivâyeti[43] göz önünde bulundurularak Mısır, Suriye, Suûdî Arabistan ve Ürdün yetkili makamlarınca onaylanıp 1999'da Şam'da basılan mushafta bu kelime elifsiz olarak (ولأوضعوا) yazılmıştır. Ancak Mushafları İnceleme Kurulu'nun okuyanlara kolaylık sağlamak amacıyla kısmen ta'dil edilmiş imlâsında bu kelime elif ilâvesiyle ولاأوضعوا şeklinde yazılıdır. Niçin? Bu elif'in sağladığı bir kolaylıktan söz etmek mümkün müdür? Kısaca söylenecek olan şudur ki Mushafları İnceleme Kurulu tarafından mühürlenen mushaflardaki imlâ, kanaatimizce savunulabilir bir kurala dayanmamaktadır. Diyanet İşleri Başkanlığı Din İşleri Yüksek Kurulu bu konuyu daha fazla gecikmeden ilmi bir zeminde tartışmalı, iki yoldan birini tercih etmelidir. Bunlardan biri, bazı İslâm ülkelerinde olduğu gibi Resm-i Osmânî'nin esas alınmasıdır. Diğeri ise bugün Arapça

36 İbnü'l-Bennâ, *İthâfü füdalâi'l-beşer*, II, 493, 553.

37 el-A'râf 7/145; el-Enbiyâ 21/37; bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 53.

38 el-Fâtiha 1/4; Âl-i İmrân 3/26; bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 83.

39 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 18.

40 Âl-i İmrân 3/153.

41 et-Tevbe 9/47.

42 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 45.

43 Ebû Ruveym Nâfi' b. Abdurrahman b. Ebû Nuaym meşhur yedi kırâat imamından biridir. Kırâat ilmini tâbiîn neslinden tahsil etmiştir. Medine'de 70 yıldan fazla kırâat okutmuş, 169'da (785) vefat etmiştir (Biyografisi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 241-247; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 99-115). Verş lakabıyla tanınan Ebû Saîd Osman b. Saîd el-Kıbtî ise Nâfi'in talebesi ve onun kırâatinin meşhur iki râvisinden biri olup aslen Afrika'lıdır. Medine'ye giderek 155'de (772) Nâfi'den dört hatim indirmiş ve kırâat öğrenmiştir. 197'de (813) Mısır'da vefat etmiştir (Biyografisi için bk. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, I, 323-326; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 113).

metinlerde kullanılan gelişmiş imlânın –bazı âlimlerin görüşüne de uygun olarak– mushaf yazımında aynen kullanılmasıdır. Bu konuda bizim tercihimiz, belli başlı İslâm ülkelerinde olduğu gibi Resm-i Osmânî'nin esas alınması ve aynı kırâatin tercih edildiği İslâm dünyasında birliğin sağlanmasıdır. Bu nun dışında ortaya konacak başka bir tercihle bu birliğin sağlanması mümkün görünmemektedir.

Diğer kırâatlerin okunduğu ülkeler için yine Resm-i Osmânî esas olmak üzere ayrı mushafların basılacağı tabiîdir. Ancak daha çok harekeleme ve noktalama açısından farklılıkların ortaya çıkacağı bu mushaflarda imlâ açısından önemli miktarda fark görülmeyecektir. Nitekim bugün Kûfe'li olan Hafs'ın okuyuşundan sonra en çok tercih edilen kırâatin, meşhur yedi kırâat imamından Medine'li Nâfi' b. Abdurrahman'ın Verş rivâyeti, kısmen de aynı imamın Kālûn rivâyeti olduğunu ve özellikle bazı Kuzey Afrika ülkelerinde bu rivâyetlerin okunması sebebiyle mushaf basımında Hz. Osman'ın Medine Mushafı'na ait imlânın dikkate alındığını, noktalama ve harekelemenin Verş'in ve Kālûn'un okuyuşlarına göre yapıldığını biliyoruz.

Verş'in ve Kālûn'un okuyuşlarının yazılı dayanağı olan Medine Mushafı ile Hafs'ın okuyuşunun yazılı dayanağını oluşturan Kûfe Mushafı arasında imlâ açısından –bizim tesbit edebildiğimiz kadarıy la– yirmi yerde farklılık vardır. Bu yerlerden dördünde Hafsın okuyuşu Kûfe Mushafı'ndan ayrılmakta[44], bunların da ilki diğer mushafların hepsinde yazılı şekle, ikincisi Medine ve Şam nüshalarına, üçüncü ve dördüncüsü ise yine diğer tüm nüshalara uygun olduğundan, bir başka ifade ile bu dört yerde de Verş'in okuyuşunun temelini oluşturan Medine Mushafı'na uyduğundan, Hafs'la Verş'in okuyuşları arasındaki imlâ ile ilgili fark on altıya inmektedir[45]. Bu duruma göre noktalama ve harekelemeler dikkate alınmadığında okundukları ülkelerin ihtiyacı için Hafs ve Verş'in okuyuşlarına göre basılacak mushaflar arasında yüzlerce değil, sadece on altı yerde farklı imlâdan söz edilebilecektir. Kaldı ki bu farklılığın da dayandığı temeller vardır ve bu temeller Hz. Osman'ın orijinal mushaf nüshalarıdır.

Bugün İslâm dünyasında üçüncü derecede okunan kırâatin, meşhur yedi kırâat imamından Basra'lı Ebû Amr b. Alâ'nın[46] kırâati olduğu, Sûdan ve Nijerya gibi bazı Afrika ülkelerinde bu kırâatin tercih edildiği bilinmektedir. Bu kırâatin dayandığı Basra Mushafı ile Hafs'ın okuyuşunun dayandığı Kûfe Mushafı arasında bizim tesbitimize göre imlâ açısından sadece dokuz yerde farklılık mevcuttur. Bunlardan dördünde Hafs'ın okuyuşu Kûfe Mushafı'ndan ayrılıp Medine Mushafı'na uyduğundan ve

---

44 Yâsin 36/35'de Kûfe Mushafı'nda وما عملت şeklinde yazılan kavl-i kerîm, Mekke, Medine, Basra ve Şam nüshalarında وما عملته yazılı olup Hafs'ın okuyuşu bu nüshalara uygundur. Hafs'ın Kûfe nüshasından ayrıldığı ikinci yer ez-Zuhruf 43/71'deki ما تشتهي 'dir. Hafs burada da Medine ve Şam mushaflarının hattına uygun olarak ما تشتهيه okumuştur. Onun Kûfe hattından ayrılıp diğer mushaflara göre okuduğu üçüncü ve dördüncü yerler el-Mü'minûn 23/112 ve 114'teki قال كم لبثتم ve قال ان لبثتم 'dür. Buradaki قال kelimeleri Kûfe Mushafı'nda قل şeklinde yazılmış olmasına rağmen Hafs diğer nüshalardaki imlâya uygun olarak kelimeyi elif'le okumuştur (bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 105-107; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* II,330, 353, 370).

45 Bu on altı yer şunlardır: 1) el-Bakara 2/132: ووصى – واوصى; 2) Âl-i İmrân 3/233: سارعوا – وسارعوا; 3) el-Mâide 5/53: يقول الذين – ويقول الذين; 4) el-Mâide 5/54: من يرتد – من يرتدد ; 5) el-En'âm 6/63: انجيتنا ـ انجينا; 6) et-Tevbe 9/107: والذين اتخذوا – الذين اتخذوا ; 7) el-Kehf 18/36: خيرا منها – خيرا منهما ; 8) el-Enbiyâ 21/4: قال ربي – قل ربي ; 9) eş-Şuarâ 26/217: وتوكل – فتوكل ; 10) Gāfir 40/26: او ان يظهر – وان يظهر ; 11) eş-Şûrâ 42/30: فبما كسبت ـ بما كسبت ; 12) ez-Zuhruf 43/68: يعباد ـ يعبادى ; 13) el-Ahkāf 46/15: احسانا – حسنا ; 14) el-Hadîd 57/24: الغنى – هو الغنى ; 15) el-Cin 72/20: قال – قل ; 16) eş-Şems 91/15: فلا يخاف – ولا يخاف (Bu yerler için bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 39-49; Dânî, *el-Mukni'*, s. 102-113).

46 Ebû Amr Zebbân b. Alâ el-Basrî kırâat ilmini Hicaz kurrâsından öğrendi ve hayatının büyük bölümünü Basra'da geçirdi. Meşhur yedi kırâat imamından biri olup 154 (771) yılında Kûfe'de vefat etti (Biyografisi için bk. Tayyar Altıkulaç, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, X, 94-96.

bu yerlerde Basra Mushafı da Medine Mushafı ile paralellik arzettiğinden Hafs'ın okuyuşu ile Ebû Amr'ın okuyuşu arasında imlâyı ilgilendiren fark sadece beş yerde görülmektedir[47].

Yapılan bu açıklamaların ışığında denilebilir ki Hz. Osman'ın mushaflarından herhangi birinin imlâsına uygun olarak ve meşhur kırâat imamlarından birinin aynı nüshayı temel alan okuyuşu göz önünde bulundurularak yazılan ve basılan mushaflar üzerinde bir tartışma ve ihtilaf söz konusu olmayacak, diğer taraftan İslâm dünyasının yaklaşık %90'ında tercih edilen Kûfe Mushafı'na dayalı Âsım b. Behdele kırâatinin Hafs rivâyetine göre yazılıp basılacak mushaflar belli başlı İslâm ülkeleri arasında birliği de sağlamış olacaktır. Kaldı ki diğer kırâatlerden herhangi birine göre harekelenip noktalanarak yazılan ve basılan mushafların –Resm-i Osmânî'deki imlâ korunmuş olmak şartıyla– her hangi bir İslâm ülkesine sokulmaması da söz konusu olmayacaktır.

Mushaf basımında ilkeli hareket edildiği, yani Hafs'ın, Verş'in veya bir başka kırâat imamının okuyuşunun esas alındığı harekeleme ve noktalama göz önünde bulundurularak ve aynı zamanda onların okuyuşlarında temel olan imlâya göre basım gerçekleştirildiği takdirde gümrüklerden koliler geri gönderilmeyecektir. Nitekim elimizde bulunan ve Hz. Osman'ın Medine Mushafı'nın imlâsının ve Verş'in okuyuşunun esas alındığı Şam baskısı bir mushaf için Sûriye, Suûdî Arabistan, Mısır ve Ürdün'ün –bu ülkelerin hiçbirinde Verş'in okuyuşu yaygın olmadığı halde– yetkili dinî idareleri tarafından onay verildiği görülmektedir.

Herhangi bir temele dayanmayan ve ilkesi olmayan mushaf baskıları için İslâm ülkelerinin dinî idarelerinin bazı tedbirler almaları ve bu tür baskıları önlemek için gayret sarf etmeleri tabiîdir[48]. Ancak, bugün baskısını yaptığı mushaflar diğer bazı İslâm ülkelerine sokulmayan ülkeler vardır. Bütün bu ülkelerdeki yetkililerin konuyu bir an önce ele almalarında yarar vardır. Bunu umuyor ve temenni ediyoruz[49].

---

[47] Bu beş yer şunlardır: 1) el-En'âm 6/63: انجيتنا – انجينا; 2) el-Enbiyâ 21/4: قال ربى – قل ربي; 3) Gâfir 40/26: او ان يظهر – وان يظهر ; 4) el-Ahkāf 46/15: احسانا – حسنا ; 5) el-Cin 72/20: قال – قل (Bu yerler için bk. İbn Ebû Dâvûd, *Kitâbü'l-Mesâhif*, s. 39-49; Dânî, *el-Mukni'*, s. 102-113).

[48] Herhalde İslâm Tarihi'nin her safhasında bütün müslüman topluluklarda mushafların imlâsı üzerinde ve onu tahriften korumak maksadıyla yönetimler tarafından bazı tedbirlerin alındığında şüphe yoktur. Bunun muhtemelen ilk somut örneğini Emevî valilerinden Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (ö. 95/714) ortaya koymuş; Âsım el-Cahderî, Nâciye b. Rumh ve Ali b. Asma'dan oluşan heyeti mushafları incelemekle görevlendirmiştir. Onlara verdiği talimat açık ve nettir: Buldukları mushafları inceleyecekler, Hz. Osman'ın Mushafı'na uymayanları imha edeceklerdir. Ancak imha edilen mushafların sahiplerinin mağdur olmamaları için kendilerine 60 dirhem ödeme yapılacaktır (bk. İbn Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*, s. 37).

[49] Diyanet İşleri Başkanı olarak görev yaptığım dönemde mesai arkadaşlarımla bu konuyu müzakere ederek bir Türk hattata orijinal imlâyı ve Hafs'ın okuyuşunu esas alan bir mushaf yazdırmış, 1985'te deneme olarak bu nüshadan 30.000 adat bastırıp halkın istifadesine sunmuştuk. Ancak uygulamayı kurumsal anlayış ve karar konusu haline getirmeyi hizmet süremiz içine sığdırmak mümkün olmamıştı.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İNCELEMEMİZE KONU OLAN MUSHAF NÜSHALARI

I. Taşkent Mushafı

Taşkent'te halen Eski Eserler Müzesi'nde metal bir sandık içinde muhafaza edilmekte olan Mushaf'ın, genellikle Hz. Osman'ın mushaflarından biri olduğuna inanılmıştır. Hatta şehit edildiği sırada bu nüshayı okuduğu kanaati yaygındır. Biz burada Mushaf'ın tarihini araştırmak ve aidiyetini tesbit etmek üzere çelişkili tarihî verilerin pek de aydınlatıcı olmayan ışığına baş vurup belirli belirsiz şeyler söylemek yerine, imlâsına ait örnekler üzerinde durarak onun bu nüshalardan biri olmadığını, Hz. Osman'ın özel Mushaf'ı da olamayacağını açıklamaya çalışacağız.

Hemen belirtmeliyiz ki bu Mushaf'la ilgilenmemiz 1980'li yıllara uzanır. Mikrofilmini elde edebilmek için Özbekistan'a gidip gelenlere yaptığımız mükerrer müracaatlardan sonuç alınamamış olmakla birlikte Ekim 1985'te zamanın Orta Asya ve Kazakistan Müftüsü merhum Ziyaeddin Babahanov'un resmî davetlisi olarak Taşkent'e gittiğimizde söz konusu Mushaf'ın bir fotoğraf nüshasına nail olduk. Bir müddet Diyanet İşleri Başkanlığı makam odasında muhafaza edilen bu nüsha, daha sonra İstanbul'da Süleymaniye Kütüphanesi'ne hediye edilmiş olup halen burada ziyarete açık tutulmaktadır.

İtiraf etmeliyim ki bazı imlâ tartışmaları vesilesiyle zaman zaman başvurmanın dışında Taşkent Mushafı üzerinde çalışmamız, ancak Topkapı nüshasının neşri vesilesiyle mümkün olmuş; bugüne kadar onun, gerçekten Hz. Osman'ın mushaflarından biri olabileceği de tarafımızdan muhtemel görülmüştür. Bazı müelliflerin aksine görüşleri olmasına rağmen bu ihtimali güçlü kılan en önemli sebep de araştırmalarından her vesile ile önemseyerek yararlandığımız üstat Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın şu satırlarıdır:

> "Hz. Osman tarafından il merkezlerine gönderilmiş olan Kur'ân nüshaları, sonraki yüzyıllarda birbiri ardınca kayboldu. Fakat günümüzde bunlardan biri İstanbul'daki Topkapı Sarayı'nda tam olarak; ikincisi, İngiltere'deki Hind Dairesi Kitaplığı'nda muhafaza edilmektedir. Eser, Delhi'deki Hindistan İmparatoru Mogol'un kütüphanesinden alınmıştır. Bir üçüncüsü de birkaç sayfa eksiğiyle Taşkent'te bulunmaktadır. Çar dönemi Rus hükümeti bu nüshanın bir tıpkı basımını yaptırmıştır. Onu incelediğimizde, bu metin ile diğer yerlerde halen kullanılmakta olan Kur'ân metinleri arasında hiçbir farklılık olmadığını görüyoruz. İlk ve daha sonraki yüzyıllardan kalma tam veya parçalar hâlindeki diğer el yazması Kur'ân metinleri için de aynı sahihlik söz konusudur."[1]

---

[1] Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, s. 36-37.

M. Hamidullah'ın İngiltere'de mevcudiyetinden söz ettiği nüsha, ricamız üzerine TDV İslâm Araştırmaları Merkezi doktora öğrencilerinden olan ve bir süre Londra'da bulunan Semih Ceyhan tarafından araştırılmış; Kütüphane görevlileri, böyle bir mushafın bulunmadığını ifade etmişlerdir. Ancak British Library'de (nr. 2165) hicrî I. asırda yazılmış olduğu tahmin edilen eksik bir mushaf nüshası mevcut olup korunabilmiş sûre ve âyet numaraları şöyledir:

— A'raf 7/42 – Tevbe 9/95 (1-14. varaklar);

— Yunus 10/9 – Zümer 39/47 (15-113. varaklar);

— Gāfir 40/61 – Zuhruf 43/71 (114-121. varaklar).

Mevcut haliyle 121 varak olan Mushaf'ın, British Library tarafından 2001 yılında Londra'da 1-61. varaklarının faksimile baskısı yapılmış, 62-121. varaklarının da basılacağı belirtilmiştir[2]. Mevcut varaklarının elimizdeki matbu mushaf sayfalarıyla olan oran ilişkisi dikkate alınarak yaptığımız hesap lamalara göre bu Mushaf'ın yaklaşık dörtte birinin eksik olduğunu tahmin etmemiz mümkündür.

Paris'te Biblioetheque Nationale'de bulunan (nr. Arabe 328/a) ve hicrî I. asra ait olduğu tah min edilen eksik eski bir mushaf nüshasının da F. Déroche ve S. N. Noseda tarafından neşredildiğini biliyoruz (bk. bibl.). Günümüze sadece 56 varakı ulaşan bu Mushaf'ın tamamının da yine elimizdeki matbu mushaf sayfalarıyla olan oran ilişkisi dikkate alınarak yaptığımız hesaplamalara göre takriben 225 varak olduğunu, bir başka ifade ile dörtte üçünün eksik bulunduğunu tahmin edebiliyoruz. M. Hamidullah'ın "birkaç sayfa" eksiği olduğunu söylediği Taşkent Mushafı'nın ise –biraz sonra açıkla nacağı üzere– üçte ikisi noksandır.

Muhammed Hamidullah daha sonra Taşkent Mushafı'nı kısa bir İngilizce mukaddime ile ve القرآن المجيد مصحف سيدنا عثمان رضى الله عنه عكوس نسخة سمرقند adıyla neşretmiş olup (bk. bibl.) bu Mushaf'ın Hz. Osman'a ait olduğuna dair İsmail Mahdûm'un bir risale yazdığını da daha önce belirtmiştik (bk. bibl.).

Biz araştırmamız ve bizzat Mushaf üzerinde baştan sona kadar yaptığımız inceleme sonunda kısaca şu sonuçlara ulaşmış bulunmaktayız:

1. a) Halen Taşkent Eski Eserler Müzesi'nde bulunan Mushaf, Semerkant'ta Hoca Ubeydullah b. Mahmûd b. Şihâb el-Ahrâr'ın (ö. 895/1490) adıyla anılan mescidin (Hoca Ahrâr es-Semerkandî Mescidi) bitişiğindeki Ak Medrese'de muhafaza edilmekte iken[3] 1285'te (1868) Rusların Semerkant'ı işgallerinden sonra zamanın buradaki dinî idaresi yetkililerinin de muvafakatiyle 24 Ekim 1869'da Petersburg Genel Kütüphanesi'ne nakledildi. Rus oryantalist A. Shebunin, 1891'de yazdığı bir makale ile onu bilim dünyasına tanıttı; Petersburg'da Arkeoloji Enstitüsü tarafından neşredileceğini açıkladı. Bir başka Rus oryantalist S. Pissareff, 1905'te tıpkı basımından önce orijinal nüshada net okunmayan yerler üzerinden mürekkeple geçerek onu okunur hale getirmeye çalıştı. Ancak bunu yaparken, kasten olmasa da birçok hatalar meydana geldi[4].

İsmail Mahdûm'un naklettiği bilgiye göre önce 1895 yılında A'râf sûresi'nden bir sayfa 2000 nüsha olarak neşredildi ve İslâm ülkelerinde satışı yapıldı. Ardından Kırımlı İlyas Mirzâ'nın tashi

---

2 Dutton, "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165)", s. 43-44, 65-66.

3 Taşkent Mushafı'nın Ak Medrese öncesi tarihi hakkındaki rivâyetler için bk. İsmail Mahdûm, *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*, s. 22-41 ; Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 50-51 ; Mustafa Altundağ, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı aittir?", *Marife*, s. 68-70.

4 A. Jeffery – I. Mendelsohn, "The Orthography of The Samarqand Codex", s. 177.

hiyle 1905'te Yâsîn sûresi basıldı[5]. Aynı yıl S. Pissareff'un biraz önce sözü edilen çalışması sonunda nüshanın tamamının 50 nüsha olarak tıpkı basımı gerçekleştirildi. Bunlardan 25 nüsha 500'er ruble karşılığında satıldı[6].

1917 komünist ihtilalinden sonra Ufa'da toplanan İslâmî Şûra'da alınan karar gereğince Leni n'e yazılan bir mektupla bu Mushaf'ın Müslüman topluma iade edilmesi talep edildi ve komünist liderin talimatıyla talep yerine getirildi. Mushaf bir müddet Ufa'da kaldıktan sonra Türkmenlerin ve Taşkent'lilerin ısrarlı istekleri karşısında 1924'te Taşkent Dinî İdaresi'ne teslim edildi. 1926'da ise Taşkent Eski Eserler Müzesi'ne nakledildi.

b) Mushaf'ta ilk bakışta kâtip sehvi gibi değerlendirilebilecek hatalar mevcuttur. Anlaşılan bu hataların epeyce bir kısmı faximile baskı öncesinde S. Pissareff tarafından yapılan çalışma sırasında meydana gelmiş ve orijinal imlâ bu müdahale ile bozulmuştur. Ancak bazı hataların kâtip sehvi ol duğunu, yani Mushaf'ın orijinalinde de bulunduğunu söylemek gerekir. Taşkent Mushafı'nın aslında bulunduğunu tahmin ettiğimiz birkaç sehvi okuyucuya fikir vermek açısından zikretmekte fayda olduğunu düşünüyoruz:

— Âl-i İmrân 3/37: ان الله يرزق من يشا بغير حساب âyetinde ان الله yoktur.

— Âl-i İmrân 3/51: هذا صرط مستقيم âyetinde هذا yazılmamıştır.

— Âl-i İmrân 3/78: ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله âyetinde وما هو من عند الله kısmının yazılması unutulmuştur.

— En'âm 6/116: وان هم الا يخرصون âyetinde هم yazılmamıştır.

Bu örneklerdeki hataların, S. Pissareff'a nisbet edilmesi kanaatimizce doğru değildir. Anlaşılan bu nüsha, yazıldıktan sonra dikkatli bir kontrol ve tashihten geçirilmemiş, herhangi bir kırâat âlimi de bu nüsha üzerinde bir çalışma yapmamıştır. Bu da normal bir şeydir. Ayrıca bu durum onun, as hâbın inceleme ve onayından geçtikten sonra Hz. Osman tarafından belli başlı merkezlere gönderilen mushaflardan biri olmadığının da delillerinden biridir.

c) Bu nüsha 53x68 cm. ebadındadır. 353 varaktan oluşmakta, her sayfasında 12 satır bulun maktadır[7].

d) Muhtelif yerlerinden pek çok yaprağı eksik olup bizim takribî hesaplamalarımıza göre 420 varak zayî olmuştur. Ayrıca Zühruf sûresi'nin 11. âyetinden itibaren Kur'ân-ı Kerîm'in sonuna kadar olan sûreler de (yaklaşık 170 varak) noksandır. Buna göre bu Mushaf'ın tamamının 950 varak civa rında (353+420+170= 943) olduğunu tahmin etmek mümkündür. Aşağıdaki liste incelendiğinde görüleceği üzere sadece iki sûrenin (En'âm, Tâhâ) tam olarak yer almasına karşılık başta Fâtiha ve çoğu da kısa sûreler olmak üzere 89 sûrenin hiçbir âyeti mevcut değildir. Yani bazılarında çok,

---

5 Aşağıdaki listenin incelenmesinden anlaşılacağı üzere Yâsîn sûresi'nin baştan 11 âyeti noksan olduğuna ve bu sûre, 12. âyeti olan ... انا نحن نحي الموتى kavl-i kerîmi ile başladığına göre sûrenin baskısı bu eksik haliyle yapılmış olmalıdır.

6 İsmail Mahdûm, *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*, s. 24.

7 *a.e.* ve yer. Ekim 1985'te Taşkent'ten getirip Süleymaniye Kütüphanesi'ne hediye ettiğimiz fotoğraf nüsha üzerinde yaptığımız ölçüme göre Mushaf 45x56.5 cm. ebadında olup kapak varakında

هذا المصحف العثماني الكوفي نسخة فتوغرافية عن الأصل المحفوظ في
المتحف التاريخي في طشقند أخذت بإشراف الإدارة الدينية لمسلمي آسيا الوسطى وقازاقستان ١٩٧٤ طشقند ١٣٩٤

(Hz. Osman'a ait bu Kûfî Mushaf, Taşkent Eski Eserler Müzesinde mahfuz bulunan aslından çekilmiş bir fotoğraf nüs hadır. Çekim, 1394'te Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dînî İdaresi'nin denetiminde gerçekleştirilmiştir. Taşkent 1974) ibaresi yazılıdır.

diğerlerinde az olmak üzere sadece 25 sûreden âyetler vardır. Yaptığımız bir başka hesaplamaya göre Taşkent Mushafı'nın 4.172 âyeti, yani yaklaşık üçte ikisi zayî olmuştur. Bu oran, varak sayısı itibariyle de hemen hemen aynıdır. Ekim 1985'te Taşkent'i ziyaretimiz sırasında ilgililerin verdiği bilgiye göre Mushaf 1869'da Petersburg'a naklinden önce, Müslümanların dinî idarelerinin koruması altında bulunduğu dönemlerde ziyarete açık tutulmuş, ziyaretçiler tarafından varakları birer ikişer koparılarak bu üzücü sonuç meydana gelmiştir[8].

Tâhâ el-Velî'nin bu konuda anlattıkları da oldukça ilginçtir: Sovyetler Birliği Avrupa Bölümü ve Sibirya Müslümanları müftüsü Abdülbârî İsâyev, Tâhâ el-Velî'yi Ufa'da bulunduğu sırada Dînî İda re'de muhafaza ettikleri bir mushaf varakını göstermek üzere davet etmiş. Bu varak, üzeri yeşil bir örtü ile örtülmüş değerli bir kasa içinde muhafaza ediliyor, ancak belli başlı dinî gün ve gecelerde ve Dinî İdare'yi önemli şahsiyetlerin ziyaretleri vesilesiyle kasadan çıkarılıp ziyarete açılıyormuş. Ufa'daki Müslümanlar, yaşadıkları şehrin böyle bir değerden yoksun kalması durumunda büyük musibet ve zorluklarla karşılaşacaklarına inandıklarından Taşkent Mushafı olarak tanımladığımız Mushaf'ın Ufa'dan Taşkent'e nakli öncesinde bu varak gizlice koparılmış ve Dinî İdare'de korunması kararlaştırılmış[9].

Bütün bunlardan sonra denebilir ki: Taşkent Mushafı diye bir Mushaf yoktur, Taşkent Mushafı'ndan varaklar vardır.

Taşkent Mushafı'nın mevcut sûre ve âyetlerine ait liste şöyledir:

Sûre Adı:	**Sûre Numarası ve Mevcut Âyetleri:**
Fâtiha	(1) Yok (-7 âyet)
Bakara	(2) 5-177; 179-186; 213-217; 231-233; 256-273; 282-286 (-74 âyet)[10]
Âl-i İmrân	(3) 36-92; 97-102; 105-148; 154-200 (-46 âyet)
Nisâ	(4) 1-29; 33-43; 72-77; 81-90; 92-145 (-66 âyet)
Mâide	(5) 85-120 (-84 âyet)
En'âm	(6) 1-165 (Tam)
A'râf	(7) 1-106 (-100 âyet)
Enfâl	(8) Yok (-75 âyet)
Tevbe	(9) Yok (-129 âyet)
Yûnus	(10) Yok (-109 âyet)
Hûd	(11) 47-121 (-48 âyet)
Yûsuf	(12) 19-23 (-106 âyet)
Ra'd	(13) Yok (-43 âyet)
İbrahim	(14) 39-44 (-46 âyet)
Hicr	(15) 7-86 (-19 âyet)
Nahl	(16) 7-101; 114-118 (-28 âyet)
İsrâ	(17) 1-48; 56-111 (-7 âyet)
Kehf	(18) 1-77; 82-105 (-9 âyet)

8 İsmail Mahdûm'un verdiği bilgi de bu söylenenleri doğrulamaktadır (bk. *a.e.*, s. 24, 29, 31).

9 Tâhâ el-Velî, "el-Kur'ânü'l-Kerîm fî bilâdi'r-Rûsiya", *el-Mevrid*, IX/4, s. 35.

10 Parantez içindeki (-) işaretiyle verilen rakamlar sûrede eksik olan âyet sayısını göstermektedir. Buna göre meselâ Bakara sûresinden 74, Âl-i İmrân'dan 46 âyetin zayî olduğu anlaşılacaktır.

Meryem (19) 3-44; 52-98 (-9 âyet)
Tâhâ (20) 1-135 (Tam)
Enbiyâ (21) Yok (-112 âyet)
Hac (22) Yok (-78 âyet)
Mü'minûn (23) Yok (-118 âyet)
Nûr (24) Yok (-64 âyet)
Furkān (25) Yok (-77 âyet)
Şuarâ' (26) 63-117; 130-142; 155-201 (-112 âyet)
Neml (27) 1-22; 28-34; 44-80 (-27 âyet)
Kasas (28) Yok (-88 âyet)
Ankebût (29) Yok (-69 âyet)
Rûm (30) Yok (-60 âyet)
Lokmân (31) Yok (-34 âyet)
Secde (32) Yok (-30 âyet)
Ahzâb (33) Yok (-73 âyet)
Sebe' (34) Yok (-54 âyet)
Fâtır (35) Yok (-45 âyet)
Yâsîn (36) 12-83 (-11 âyet)
Sâffât (37) 1-75; 91-182 (-15 âyet)
Sâd (38) 1-29 (-59 âyet)
Zümer (39) 6-8 (-72 âyet)
Gāfir (40) 4-7; 51-57; 67-83 (-57 âyet)
Fussılet (41) 5-39 (-19 âyet)
Şûrâ (42) 21-53 (-20 âyet)
Zühruf (43) 1-11 (-78 âyet)
Dühân-Nâs (44-114) Yok (-1795 âyet)

Bu liste değerlendirilirken, sûrelerde halen mevcut olduğunu belirttiğimiz âyetlere ait başlangıç ve bitiş rakamlarının işaret ettiği âyetlerin çoğunda eksikler bulunduğu bilinmelidir. Meselâ Bakara sûresi'nin 5-177. âyetlerinin mevcut olduğu zikredilmiş ise, 5. âyetin baş tarafının ve belki de bu âyetin büyük kısmının, aynı şekilde 177. âyetin de önemli bir bölümünün eksik olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

e) Deri üzerine Kûfî hatla yazılmış olan nüshada hareke bulunmamakla birlikte benzer harfleri birbirinden ayırmak üzere nâdir olarak noktalar kullanıldığı anlaşılmaktadır[11].

f) Satır sonlarına rastlayan kelimeler pek çok yerde bölünerek bir ya da birden fazla harfi daha sonraki satırın başına yazılmıştır. Meselâ A'râf sûresi'ndeki (7/64) عذاب kelimesi satırın sonuna rastlamış, ancak عذا ve ب birbirinden ayrılarak birinci cüz'ü satırın sonunda yer alırken ikinci cüz'ü yani ب harfi bir sonraki satırın başına yazılmıştır[12]. Bazan bir kelimenin yalnız ilk harfinin satırın sonuna, diğer kısmının bir sonraki satırın başına yazıldığı da olmuştur. Bu söylediklerimizin örnek

11 Bazı varakları üzerinde sadece nun (ن) harfi için tesbit edebildiğimiz örnekler için bk. *el-Kur'ânü'l-Mecîd Mushafü Seyyidinâ Osmân*, s. 242, str. 3, 15; 253, str. 24; 394, str. 5, 13 (Bu çalışmamızın sonundaki "Resim: 1" de incelenebilir).

12 bk. *a.e.*, s. 341, str. 1.

lerine hemen her sayfada mükerrer olarak rastlamak mümkündür. Hz. Osman'ın mushaflarında da benzer örneklerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm (ö. 224/838) Hz. Osman'ın İmam Mushafı'nı gördüğünü söylemiş, Sâd sûresi'nin 3. âyetindeki ولات حين مناص kavl-i kerîminde لات'deki لا'nın satır sonuna, ت'nin ise diğer satırın başına ve حين'ye bitişik olarak yazıldığını zikretmiştir[13].

g) Taşkent Mushafı'nı inceleyerek ilk defa bilim dünyasına tanıtan Rus oryantalist A. Shebunin'e göre nüsha Hz. Osman'ın Mushafı değildir; hicrî I. yüzyılın sonlarında veya II. yüzyılın başlarında yazılmış olması mümkündür. A. Jeffery ve I. Mendelsohn ise A. Shebunin'in bu görüşünü naklettikten sonra metnin imlâsındaki bazı özelliklerden hareketle Mushaf'ın hicrî III. asrın başlarında muhtemelen Kûfe'de yazılmış olabileceğini ileri sürmüşlerdir[14] (Mushaf'ın Kûfe ile ilişkisi konusunda bizim tesbitimiz için aş. bk.).

2. Biraz sonra örnekleriyle açıklanacağı üzere söz konusu nüsha Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmamakla birlikte onlardan hangisinden yazıldığı veya hangisinden yazılan bir nüshadan istinsah edilmiş olabileceği sorusuna cevap aramak da kanaatimizce faydalı olacaktır. Mushaf nüshaları arasında imlâ açısından pek çok farklılıkların bulunması tabiî olmakla birlikte kelimenin yapısını ve telaffuzunu ilgilendiren farklılıklar için bunu söylemek mümkün değildir ve başka vesilelerle de belirttiğimiz gibi bu farklılıkların sayısı sınırlı olup 40'ın biraz üzerindedir. Hz. Osman'ın mushafları arasındaki bu farklılıklardan hareketle Taşkent Mushafı'nın şeceresi hakkında takribî bir şey söylemek mümkündür. Hz. Osman'ın mushafları arasında gerek kelimelerin yapısı gerekse harf ya da kelime fazlalığı veya noksanlığı gibi farklılıklar açısından yaptığımız incelemeye göre Taşkent Mushafı'nın Hz. Osman'ın Kûfe'ye gönderdiği nüshaya yakın olduğu, hatta ondan ya da onu esas alan bir nüshadan istinsah edildiği söylenebilir. Bu Mushaf tam olmamakla birlikte söz konusu farklılıklar açısından incelediğimiz 44 yerden 16'sını onun bugün elimizde mevcut varaklarında bulmak mümkündür. Bu 16 yerden biri hariç, Taşkent Mushafı söz konusu farklı 15 yerde Kûfe Mushafı ile tam bir paralellik içindedir[15].

---

[13] Kazan'lı âlim Şihâbüddin Mercânî (ö. 1306/1889) bu Mushaf'ı Taşkent'te bulunduğu dönemde incelediğini söyleyerek tesbit ettiği bir örnekten hareketle onun Hz. Osman'ın İmam nüshası olamayacağını söylemiştir. Müellif'in verdiği bilgiye göre Ebû Ubeyd Kāsım b. Sellâm İmam nüshayı gördüğünden bahisle ولات حين مناص (Sâd 38/3) âyetinde لا'nın, satırın sonunda, تحين'nin ise ت bitişik olmak üzere sonraki satırın başında olduğunu zikretmiştir. Halbuki Taşkent Mushaf'ında durum böyle değildir. Ne لا satırın sonundadır, ne de ت bitişik yazılıp تحين olarak sonraki satırın başındadır. Şu halde bu Mushaf, Hz. Osman'ın İmam Mushaf'ı olamaz (bk. *el-Fevâidü'l-mühimme*, s. 21-22; ayrıca bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 76; İsmail Mahdûm, *Târîhu'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*, s. 34). Mercânî'nin bu tesbitinin doğru olmadığını belirtmeliyiz. Şöyle ki, gerek Muhammed Hamidullah tarafından neşredilen matbu nüshada gerekse Taşkent'ten getirip Süleymaniye Kütüphanesi'ne hediye ettiğimiz fotoğraf nüshada لا kelimesinin gerçekten Ebû Ubeyd'in dediği gibi satırın sonunda bulunduğunu görüyoruz. ت حين ise bu şekilde sonraki satırın başında, ama ت bitiştirilmeden yazılmıştır (bk. *el-Kur'ânü'l-Mecîd Mushafü Seyyidinâ Osmân radıyallâhü anh ukûsü nüshati Semerkand*, s. 666; bu çalışmamızın sonundaki Resim: 2). Dânî'nin verdiği bilgiye göre ت harfi zaten ana mushafların hiçbirinde حين'ye bitişik yazılmamıştır. Mercânî'nin bu iddiası karşısında, S. Pissareff'un 1905'te faximile yoluyla nüshanın tıpkı basımını gerçekleştirmeden önce onda net okunmayan yerler üzerinden mürekkeple geçerken bu âyetteki orijinal imlâyı da bozması ve meselâ satırın başındaki لا'yı bir önceki satırın sonuna, ayrıca aslında حين kelimesine bitişik olan ت'yi ayırarak yazmış olması hatıra geliyorsa da, Mercânî Mushaf'ı Petersburg'a naklinden önce incelemiş, S. Pissareff'un Mushaf'a müdahalesinden yıllar önce de vefat etmiştir.

[14] A. Jeffery – I. Mendelsohn, "The Orthography of The Samarqand Codex", s. 195. Ayrıca bk. Tâhâ el-Velî, "el-Kur'ânü'l-Kerîm fî bilâdi'r-Rûsiya", *el-Mevrid*, IX/4, s. 29.

[15] Bu farklı yer A'râf sûresi'nin 3. âyetinde olup gerek Kûfe Mushafı'nda gerekse Şam nüshası dışındaki mushaflarda تذكرون şeklinde yazılı olan kelime (bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 103; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 267), Taşkent Mushafı'nda يتذكرون olarak yazılmış ve burada Şam Mushafı ile birleşmiştir. Kûfe Mushafı ile sadece bu yerde ayrılık görülmesine

3. Taşkent Mushafı'nın Hz. Osman'nın mushaflarından biri, hatta şehit edildiği sırada okuduğu Mushaf olduğunu ileri sürenler olmuştur. Bu konuda Orta Asya ve Kazakistan Müslümanları Dinî İdaresi Başkan Yardımcısı İsmail Mahdûm *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand* adıyla bir risale kaleme almış (bk. bibl.), Muhammed Hamîdullah bu Mushaf'ı القرآن المجيد مصحف سيدنا عثمان رضى الله عنه adıyla ve İngilizce kısa bir mukaddime ile yayımlamıştır. Şihâbüddin Mercânî (ö. 1889) ve Mûsa Câ rullah (ö. 1952) gibi bazı âlimler aksi görüşler ileri sürmüşlerse de Müslümanların duygusal olarak bu nüshanın Hz. Osman'a ait olduğu şeklindeki ön yargıları karşısında ileri sürdükleri gerekçeler sonucu değiştirmek için yeterli olmamış, genel kanaat olarak ondan Hz. Osman'ın Mushafı diye söz edilmeye devam edilmiştir. Bizim burada imlâ özellikleri açısından konuyu ele alışımızın ve zikredeceğimiz örneklerin bu yanlış kanaatin tashihine yardımcı olacağını umarız. Şöyle ki; Taşkent Mushafı'nda:

a) Cer harfi olan على kelimesi genel olarak yâ ile yazıldığı halde yer yer علا şeklinde elifle de yazılmıştır[16]. Bu durum, onda bir imlâ disiplini bulunmadığını gösterdiği gibi Hz. Osman'ın mushafla rından biri olmadığını da ortaya koymaktadır. Zira cer harfi olarak kelime bu mushaflarda istisnasız yâ ile yazılmıştır[17].

b) شي kelimesi genel olarak bu şekilde yazıldığı halde bizim tesbitlerimize göre bu Mushaf'ın bugün elimizde mevcut sûre ve âyetlerinde 11 yerde[18] شاى şeklinde yazılmıştır. Bu örnek de Mus haf'ta imlâ disiplini bulunmadığını gösterdiği gibi Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığını da gösterir. Zira bu kelime Resm-i Osmânî'de sadece bir yerde (el-Kehf 18/23) elif ilâvesiyle, diğer yerlerde elif'siz yazılmıştır[19].

c) حتى kelimesi Hz. Osman'ın mushaflarında yâ ile yazıldığı halde[20] bu Mushaf'ta yer yer حتا şeklinde elif'le kaydedilmiştir[21].

d) Yukarıda kâtip sehivlerinden söz ederken belirttiğimiz gibi Mushaf'ın yazıldıktan sonra dik katli bir kontrolden geçirilmediği ve kırâat âlimlerinin onu kullanmadığı anlaşılmaktadır. Bilindiği gibi meşhur kırâat imamlarının okuyuşları büyük ölçüde Hz. Osman'ın mushaflarından birine da yanmaktadır. Sözü edilen sehiv eseri örnekler açısından baktığımızda kırâat imamlarından herhangi birinin onun imlâsına dayandığını söylemek de mümkün değildir.

e) İmlâ disiplini yok gibidir ve yazı tecrübesi olmayan bir kâtip tarafından yazıldığı anlaşılmakta dır. Bir âyette bir türlü yazılan bir kelimenin bir sonraki âyette farklı şekilde yazıldığına dair örnekler çoktur. Yukarıda zikrettiğimiz على – علا، شي – شاى، حتى – حتا kelimelerinin farklı yazımlarına sık sık rastlandığı gibi başka kelimelerin imlâsında da benzer durumlar görülmektedir.

---

karşılık bu inceleme metnimizin sonundaki çizelgenin tetkikinden de anlaşılacağı üzere Taşkent Mushafı'nın mevcut varaklarıyla Medine Mushafı arasında 9, Mekke Mushafı arasında 7, Basra Mushafı arasında 3, Şam Mushafı arasında 14 yerde farklılık bulunmaktadır.

16 Misal olarak bk. Âl-i İmrân 2/160, 179; en-Nisâ 4/17, 85; el-Kehf 18/15.

17 bk. Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 89; Dânî, *el-Mukni'*, s. 65; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 75; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 57-58.

18 Bu yerler şunlardır: en-Nisâ 4/4; el-En'âm 6/38, 91, 93; Hûd 11/57, 101; el-Hicr 15/21; en-Nahl 16/35, 89; el-Kehf 18/23; Tâhâ 20/50.

19 bk. Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 97; Dânî, *el-Mukni'*, s. 42; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, s. 54.

20 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 65; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 77; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, s. 58.

21 Bu yerler şunlardır: en-Nisâ 4/15, 18; el-A'râf 7/38, 40; el-İsrâ 17/34; el-Kehf 18/60, 70, 93, 96; eş-Şuarâ 26/201; en-Neml 27/18, 32; Yâsîn 36/39; Fussilet 41/20.

f) Âyetlerin sonlarında durak işaretleri ile her on âyetin sonunda ta'şîr işaretlerine yer verilmiş, sûre araları ise tam veya yarım satır boyunda dikdörtgen şekillerle ayrılmıştır. Bu işaret ve şekillerin sonradan konmadığı ve Mushaf'ın yazılışı sırasında işlendiği, bunlar için ayrılan boşluklardan an laşılmaktadır. Hz. Osman'ın mushaflarında bu tür işaretlerin bulunmadığı, ilgili bütün kaynaklarda verilen bilgiler arasındadır.

Sonuç olarak Taşkent Mushafı Hz. Osman'ın şehit edildiği sırada okuduğu İmam Mushaf olmadığı gibi onun çeşitli merkezlere (Mekke, Kûfe, Basra, Şam ve muhtemelen Bahreyn ve Yemen'e) gönder diği ve Medine'lilerin istifadesi için bu şehirde bıraktığı mushaflardan herhangi biri de değildir.

II. Topkapı Mushafı

Topkapı Mushafı hakkında bildiklerimiz, Taşkent Mushafı hakkında bildiklerimizden çok daha azdır. Müellifler Taşkent Mushafı üzerine kitap ve makaleler yazarak onun Hz. Osman'ın mushafla rından biri olup olmadığını tartışmış, bu tartışmalarda Mushaf'ın Taşkent'e nereden ve ne zaman geldiğine dair çeşitli rivâyetlerden söz edilebilmiş, iki ayrı bilim adamı (S. Pissareff ve M. Hamidullah), üçte ikisinin zayî olmasına rağmen onu neşretmiş, kısacası bu Mushaf 150 yıla yakın bir süreden beri bilim dünyasının gündeminde olmuştur. Topkapı Mushafı'na ise kitap ve makalelerinde değinenlerin verdikleri bilgi birkaç satırı geçmemiş, çok kısa bir geçmişte yazılan bir makale istisna edilecek olur sa[22] onun Hz. Osman'ın özel Mushaf'ı veya mushaflarından biri olduğu yolundaki iddialar üzerinde incelemeye dayalı ciddi bir görüş ortaya konmamıştır.

Öteden beri ilgi duyduğumuz bu Mushaf'ın önce Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mikrofilminden yaptırdığımız fotokopi nüsha üzerinde çalışmayı denedik. Ancak bunun yeterli ve sağlıklı bir çalışma olmayacağını gördük. Çünkü nüsha asırlar içinde çeşitli iklim ve hava şartlarından etkilenip zarar görmüş, epeyce sayfaları okunması zor hale gelmiştir. Hatta bazı sayfalarında hiç okunamayan yerler vardır. Bu durum, daha ileri bir fotoğraf tekniğine ihtiyaç bulunduğunu ortaya koymuş, bu mümkün olduğu takdirde Mushaf'ın tıpkı basımının da yapılabileceği düşünülmüştür.

Zamanın Kültür Bakanı Sayın İstemihan Talay'ın özel izni çerçevesinde Topkapı Sarayı Müzesi Müdiresi Sayın Filiz Çağman'la 11.03.2002 tarihinde imzaladığımız protokol uyarınca başlatılan çalışma ile önce nüshanın dijital kamera çekimi gerçekleştirilmiştir. Ardından Mushaf baştan sona kadar tarafımızdan orijinal imlâsına uygun olarak bilgisayarda yazılmış, teknik imkânların yardımıyla sayfaların büyütülmesine ve aydınlatılmasına rağmen okunamayan kelime ve âyetlerde her bir harf yerine bir nokta konulmuştur.

Nüsha üzerinde yaptığımız çalışma sonunda görülmüştür ki:

1. a) Mushaf'ın ilk varakından önce onun hakkında yazılmış Osmanlıca bir tanıtım yazısı mev cuttur. 20 Cemâziyelevvel 1226'da (12 Haziran 1811) kaleme alınmış bu metinde verilen bilgilere göre Mushaf:

---

22 İstisna ettiğimiz bu makalenin yazarı, İstanbul Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi öğretim üyelerinden Doç. Dr. Mustafa Altundağ'dır. Biz dijital kamera ile daha okunabilir bir metne ulaşmaya ve özellikle aynı tarihlerden itibaren deruhte ettiğimiz yoğun sorumluluklarımız yüzünden yavaş bir seyir içinde Mushaf'ın tamamını okuyup aynı imlâ ile bilgisayar ortamında yazmaya çalışırken, bu genç bilim adamımız, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi'ne emanet olarak bıraktığımız fotokopi nüsha üzerinde hızlı bir çalışma yaparak kaleme aldığı bir makale ile bu konuda ilk ve ciddi değerlendirmeleri ortaya koymuştur (bk. bibl.).

— Bizzat Hz. Osman tarafından yazılmıştır.

— Uzun zamandan beri Kahire'de mahfaza edilmiştir.

— 1226 (1811) yılında Kahire Valisi Mehmed Ali Paşa tarafından Osmanlı Padişahı II. Mahmud'a (ö. 1255/1839) hediye olarak gönderilmiş ve Topkapı Sarayı'nda Hırka-i Fahr-i Cihân Odası'nda (Hırka-i Saâdet Dairesi, Has Oda) muhafaza edilmesi önerilmiştir.

Sözü edilen tanıtım yazısında Mushaf'ın Kahire'ye ne zaman ve nereden geldiği hakkında bir bilgi yoktur. İstanbul'a Mehmed Ali Paşa tarafından gönderildiğine dair bilginin doğruluğunu kabul etmemize bir engel bulunmuyor ise de, onun Hz. Osman tarafından yazılmış bir nüsha olduğunu kabul etmemiz mümkün değildir. Hz. Osman'ın herhangi bir mushaf yazmadığına dair kaynaklarda verilen bilgilerin doğru olup olmaması bir yana, aşağıda açıklanacağı üzere bu nüsha Hz. Osman'ın İmam Mushaf'ı olmadığı gibi onun çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflardan biri de değildir.

Topkapı Sarayı Müzesi Hırka-i Saadet Dairesi'nde muhafaza edilen ve ramazan aylarında ziyarete açık tutulan Mushaf, 19.04.1984 tarihinde bakım ve onarım için Süleymaniye Kütüphanesi'ne gönderilmiş, onarımı tamamlandıktan sonra 09.10 1987'de Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü'ne iade edilmiş ve o günden bu yana anılan Müdürlüğün Kütüphanesinde (nr. 44/32) muhafaza altına alınmıştır.

Mushaf'ın bakım ve onarımının 3 yıl 5 ay 20 günde tamamlandığını ilgili tutanakta okuduktan sonra bu iş niçin bu kadar uzun sürdü gibi bir soru aklımıza geldiyse de, bu konuda ilgililerin hazırladıkları raporu okuduktan sonra soru cevabını bulmuş, ona gösterilen ihtimamın ve verilen emeğin her türlü takdirin üstünde olduğu görülmüştür. Tarihî değeri ve önemi olan bu tutanak ve raporun dosyalarda kalması yerine –nüshayı tanıtıcı özelliğini de dikkate alarak– okuyucularımızın bilgi ve incelemelerine sunmakta yarar gördüğümüzden burada aynen yer veriyoruz:

"TUTANAK

19.4.1984 tarihinde onarılmak üzere teslim alınan, Topkapı Sarayı Müzesi 44/32 envanter no'da kayıtlı, Hz. Osman'a atfedilen ceylan derisi Kur'ân-ı Kerim ve sonuna ilâve edilmiş olan çeşitli ebatta üç adet Kur'ân sayfası, Süleymaniye Kütüphanesi cilt ve patoloji bölümünde onarılmış ve restorasyonu yapılmıştır. Sonundaki, bu Kur'ân'a ait olmayan üç yaprak çıkarılarak onarılmış ve ayrı muhafaza edilmesi için cilde bağlanmamıştır. 19.4.1984 tarihli tutanakta belirtilen eksik âyetlerin yerlerine boş yaprak konulmuştur. Envanterinde 410 varak olarak gösterilen Kur'ân'ın doğru numaralandırma sonucunda 408 varak olduğu belirlenmiş ve yanlış ciltlenmiş olan yapraklar sıralamaya konularak yeniden numaralanmış, daha sonra şirazesi örülmüştür. Eser, cildi takıldıktan sonra Topkapı Sarayı Müzesi Müdürlüğü personeline teslim edilmiş ve bu tutanak tarafımızdan tanzim ve imza edilmiştir. 9.10.1987".

TESLİM EDEN	TESLİM ALAN
İslâm SEÇEN Kütüphaneci-Baş Uzman (imza)	**Filiz ÇAĞMAN** TSM Kütüphane Sorumlusu (imza)
Saadet GAZİ Kimya Mühendisi-Cilt ve Patoloji Bölümü Sorumlusu (imza)	**Kâmil AYYILDIZ** TSM Ayniyat Sorumlusu (imza)

"RAPOR

Topkapı Sarayı Müzesi 44/32 envanter nolu Kur'ân-ı Kerim, bakım ve onarımı yapılmak üzere 19.4.1984 tarihinde teslim alınmıştı. Uzman bir grup tarafından yapılan kontrolünde, başka bir Kur'ân nüshasıyla karşılaştırılarak gereken düzeltmeler yapılmıştır (Tutanak ektedir). Bakım ve onarım öncesi Kur'ân üzerinde yapılan incelemelerde tesbit edilen durum şudur: 1) Baş ve son kısımlarında sayfaların büyük bir bölümünün eksik olduğu ve bu kısımların geniş ve bazı yerlere zarar verecek şekilde kâğıtla onarıldığı görülmüş. 2) İlk ve son sayfanın çok kalın ve işlenmemiş deri üzerine yapıştırıldığı görülmüştür. Bu işlem yönü düşünülmeden yapıldığından zamanla nem alarak büzülme ve kıvrımlar meydana getirmiş. 3) Eserin hemen hemen tümünün kenarlarına kâğıt ilâve edilmiş; yönleri sayfalarla aynı yönde olmadığından zamanla volanlanmalar meydana getirmiş. 4) Okumak amacıyla açılmaktan (parmak teması) veya teşhir için uzun müddet açık kalan sayfalarda biriken toz, havanın nemiyle birleşerek tabaka oluşturmuş. 5) Dikkatsizce açılıp kapatılmaktan bazı sayfalar buruşmuş ve kıvrılmış. 6) Mürekkebin üzerinde yapılan incelemede büyük bir kısmının asitli olduğu tesbit edilmiştir. Asit nedeniyle yazıların üzerinde renk koyulaşması, çatlaklar, kırılma ve delinmeler meydana gelmiş, bu kısımlar çeşitli genişlikte kâğıt yamalarla kapatılmış; fakat buradan düşen artıklar sırta yakın kısımlarda siyah birikintiler meydana getirerek kirli bir tabaka oluşturmuş. 7) Bazı sayfalarda ve kırmızı noktalarda mürekkep akıcı olup suda çözülebilen özelliktedir. 8) Bordo renkte altın süslemeli şemse deri ciltli olup miklep ve sertabı kopuk, üzeri yeşil ipek bezle kaplıdır.

Onarım öncesi durum tesbit edildikten sonra uygulanacak bakım ve onarım işlemlerine geçildi: 1) Önce sayfalar üzerindeki eski yamaların yapımında ne tür kâğıt ve kola kullanılmış olduğu tesbit edildi. Bunların esere zarar vermeden nasıl çıkarılabileceği araştırıldı. Eserin deri olması sebebiyle su kullanılamadı. Bunun üzerine onarımda kullandığımız, daha önce kimyasal ve biyolojik incelemesi yapılan, hiçbir yan etkisi olmayan kola yardımıyla -sadece eski yamaların üzerine tatbik edilerek- yamaların ve altlarında kalan eski kola artıklarının tek tek çıkartılma işlemine geçildi. Bu işlem bazı sayfalarda 15 güne yakın bir zamanda yapılabildi. 2) Kâğıt ve koladan temizlenen bu sayfalar bakıma alınarak, sayfalar üzerinde, sırta yakın kısımlarda ve kenarlarda bulunan kir, leke ve birikintiler kola ve falçata ile tek tek temizlendi. 3) Bunlardan sonra mikroplardan arındırılma işlemi uygulandı. Buruşuk, volanlı ve kıvrılmış kısımlar Etil Alkol kullanılarak parça parça mermer yardımıyla düzeltilerek temiz ve düzgün hale getirildi. 4) Temizleme ve bakımı yapılan sayfalar onarım bölümüne alındı. Öncelikle asitli mürekkep nedeniyle yazıların tamamen yok olan kısımları kırık, kopuk ve tek tek parçalar, %100 selüloz olan aynı renk ve kalınlıkta Japon kâğıdı üzerine yerleştirilerek, kenarlara taşmayacak şekilde kola sürülüp ikinci bir kat Japon kâğıdı ile kapatıldı. Preste kuruyan bu sayfaların kola sürülen yerleri etrafındaki fazlalıklar temizlenerek boşluklar tamamlandı. Japon kâğıdı çok dayanıklı olup, liflerinin uzun olması nedeniyle esere intibakı çok rahat olmaktadır. 5) Bundan sonra deriyi deriyle restore etme işlemine geçildi. Önce sağlam, orijinal büyüklükte bir forma alınarak dıştan içe doğru mukavva üzerine ölçüleri alındı ve numaralandı. Sırasıyla yazının başlangıç ve bitiminin kenarlar ve sırttan uzaklığı tesbit edildi. Böylelikle eksik olan kısımların yerleştirilmesi ve karşılıklı iki sayfanın yazılarının aynı hizada, kenarlarının da boş kısımlarının aynı ölçüde bulunması sağlandı. Daha önceden yüzü, tersi ve yönü belirlenen yeni deriler, orijinal sayfanın altına yerleştirilerek eksik olan kısımlar kurşun kalemle çizilip tesbit edildi. Kenarları inceltilerek pozitif negatifler vassale tekniğiyle üstüste getirilerek yapıştırıldı. 6) Bu şekilde tamamlanan sayfalar formalandı. Son olarak sayfalarda bulunan küçük delikler, kâğıt ve kola ile hamur yapılarak dolduruldu. 7) Eser formalandıktan sonra ağırlığını çekebilecek nitelikte iplik kullanılarak dikişi dikildi, şirazesi örüldü. Orijinal kapağı, ağırlığı kaldıracak güçte kalınlaştırıldı. Aynı kalınlıkta ve renkte deri kullanılarak cildi restore edildi, miklebi ve sertabı onarılarak cildi tamamlandı.

Kullanılan malzeme: 20 adet ceylan derisi, 250 adet 3AJ adlı Japon kâğıdı, 50 adet 25502 nolu Japon kâğıdı, 4 kutu Glutolin Kloster (Metil selüloz), 5 litre Etil Alkol".

Bakım ve onarımı yapanlar:

Kimya Mühendisi	Patolog	Patolog
Saadet GAZİ (imza)	**Bilgi GÜNGÖR** (imza)	**Gülhan DANKİ** (imza)

Dikiş, şiraze ve cilt: Cilt Bölümü Baş Uzmanı **İslâm SEÇEN** (imza)

b) Mushafta kâtip sehvi olarak değerlendirilebilecek az miktarda hatalar mevcuttur.

— Bakara sûresi'nde (2/57) كلوا kelimesi varak 5a'nın son kelimesi olarak yazıldığı halde 5b'nin ilk kelimesi olarak tekrar edilmiştir.

— En'âm sûresi'ndeki (6/152) اذا kelimesi, اذ olarak yazılmıştır.

— A'râf sûresi'nde (7/192) ولا yerine وولا yazılmıştır.

— Enfâl sûresi'nde (8/48) انى اخاف yerine iki elifle انى االخاف yazılmıştır.

— İbrâhîm sûresi'nde (14/16) صديد kelimesi صدد olmuştur.

— Zümer sûresi'nde (39/18) اولا الالبب ibaresinde ikinci لا düşmüştür.

— Fussılet sûresi'nde (41/19) اعدا kelimesinin sonundaki elif unutulmuştur.

— Haşr sûresi'nde (59/2, 13) باولى ibaresi بالاولى olarak, لانتم ibaresi de لا انتم şeklinde yazıl mıştır.

c) Mushaf 41x46 (32x40) cm. ebadında, 11 cm. kalınlığındadır. 408 varaktan oluşmakta ve genel olarak her sayfada 18 satır bulunmaktadır. Ancak sonradan yazıldığı anlaşılan ilk varaklardaki satır sayısının 16 ile 19 (bk. 1b, 2ab, 4ab, 6b, 11b varaklar), kısa sûrelere ulaşıldığında 13 ile 17 arasında değiştiği görülmektedir. Ayrıca sûre aralarındaki dikdörtken şekiller sebebiyle bu sayfalardaki satır sayıları da genel olarak 17 olmaktadır (misal olarak bk. 128a, 137a, 146b, 159b). Ancak sonradan tamanlanmış mezkûr varaklara rastlayan ilk iki sûre bunun istisnası olup bunlardan Fâtiha sûresi nin başında –okunabildiği kadarıyla– sûrenin Medine'de nâzil olduğu, ikincisinde ise âyet sayısı ve yine Medine'de indirildiği bilgisi kırmızı mürekkeple yazılmıştır. Yukarıda yer verdiğimiz tutanak ve raporda da belirtildiği üzere nüshanın iki varakı noksan olup bunlardan birinde Mâide sûresi'nin 3-8. âyetleri (لكم دينكم واتممت عليكم ... كونوا قوامين), diğerinde ise İsrâ sûresi'nin 17-33. âyetleri (خبيرا بصيرا ... ولا تقتلوا النفس التى حرم الله) yer almaktadır. Bu eksikliğin, Mushafın çeşitli dönemlerde bakım ve onarımının yapılması, cildinin yenilenmesi gibi çalışmalar sırasında meydana gelmiş ola bileceğini tahmin etmek mümkündür[23]. Bu tesbitimizden anlaşılacağı üzere Topkapı Mushafı'nı, pek çok varakları eksik bazı mushaflara kıyasla tam nüsha olarak değerlendirmek mümkündür. Ancak hemen belirtilmelidir ki en son bakım ve onarımı yaklaşık 18 yıl önce yapılmış olsa da epeyce va rakları asırlar içindeki iklim ve benzeri etkiler sebebiyle zor okunur veya hiç okunamaz hale gelmiş, rutubetlenme yüzünden bazı sayfaların mürekkebinin karşı sayfadaki yazıyı bozduğu yerler olmuş, delinmeler meydana gelmiştir[24].

d) Nüsha deri üzerine Kûfî hatla yazılmış olup 1-6. varaklarıyla 11. varakı ayrı bir kâtip tarafından kaleme alınmıştır. Muhtemelen zarar görmüş veya zayî olmuş bu varakların, Prof. Dr. Muhittin Serin ta rafından yapılan inceleme sonunda takriben yarım asır içinde ikmal edildiği tahmin edilmiştir (aş. bk.).

e) Taşkent Mushafı'nda olduğu gibi bu Mushafta da satır sonlarına rastlayan kelimeler pek çok yerde bölünerek bir ya da birden fazla harfi sonraki satırın başına yazılmış, pek çok yerde bir kelime

---

[23] Karatay Mushafın 410+3 varak olduğunu, sondaki 3 yaprakta Necm, Enbiyâ ve Enfâl sûrelerinden âyetler bulunduğunu söylüyorsa da (*Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katoloğu*, I, nr. 1), bu bilgi 19.04.1984 tarihinde Mushafın bakım ve onarım için Süleymaniye Kütüphanesi'ne gönderilmesinden önceye aittir. Zira nüshanın bakım ve onarımı ile ilgili rapordan da anlaşıldığı üzere bu varaklar sözü edilen çalışma sırasında çıkarılmıştır. Aynı raporda 410 rakamının hatalı bir tesbit olduğundan bahisle nüshanın varaklarının yeniden numaralandırıldığına da dikkat çekilmiş, eksik olan varaklar yerine konan boş yapraklar, numaralama sırasında dikkate alınmamıştır. Bu duruma göre Mushaf 410 değil, 408 varak olarak gözükmektedir.

[24] Misal olarak bk. vr. 1b, 2a, 8a, 17a, 25a.

nin yalnız ilk harfinin satırın sonuna, diğer kısmının bir sonraki satırın başına yazıldığı görülmüştür. Meselâ Bakara sûresi'nde (2/26; vr. 3a, str. 7-8) ربهم kelimesindeki ر harfi 7. satırın sonunda, terkibin diğer kısmı بهم olarak 8. satırın başında yer almıştır. Bunun örneklerine hemen her sayfada mükerrer olarak rastlamak mümkündür.

f) الملئك للملئكة، ملئكة kelimesi geçtiği yerlerde bu şekilde elifsiz yazılmakla birlikte satırın sonuna rastlayıp ikiye bölündüğünde الملا kısmı satırın sonuna ve ئكة kısmı diğer satırın başına gelmek suretiyle elifle yazılmıştır. Elifsiz yazıldığı halde satırın sonunda bölündüğü zaman elifle yazılan başka örnekler de vardır (الظلمين – الظا لمين gibi).

2. Biraz sonra örnekleriyle açıklanacağı üzere bu nüsha Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmamakla birlikte onlardan hangisinden yazıldığı veya hangisinden yazılan bir nüshadan istinsah edildiği sorusuna Taşkent Mushafı'nda olduğu gibi burada da cevap aramamız faydalı olacaktır.

a) Mushaf nüshaları arasında imlâ açısından farklılıkların bulunması tabiî ise de kelimenin yapısı, okuyuşta değişiklik meydana getiren fazla veya eksik harf gibi farklılıkların olduğu yerler açısından konuyu incelediğimiz takdirde Topkapı Mushafı'nın şeceresi hakkında da takribî bir şey söylememiz mümkün olacaktır. Topkapı Mushafı'nın Hz. Osman'ın Medine'de alıkoyduğu nüshaya yakın olduğunu, hatta ondan veya onu esas alan bir nüshadan istinsah edildiğini söylemek mümkündür. Hz. Osman'ın mushafları arasında telaffuzu ve kelimenin yapısını ilgilendiren farklardan 44'ünde yaptığımız karşılaştırma sonunda bu yerlerin 39'unda Tokapı Mushafı'nın, Medine Mushafı ile tam bir beraberlik içinde olduğu görülmüştür[25]. Geriye kalan beş yerden ikisine, farklı bir kalemle sonradan yapılan müdahale ile birer "vav" harfi eklenmiştir[26]. Yani nüshanın aslında bu iki yerde de Topkapı Mushafı'nın Hz. Osman'ın Medine Mushafı ile paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Diğer üç yerden birinde ise Medine Mushafı'na olmasa da Medine kurrâsından ve meşhur on kırâat imamından Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka'ın kırâatine uygunluk söz konusudur. Bir başka ifade ile bu örneğin imlâsında da Medine'de carî bir okuyuşun etkisi vardır, ya da bu imlânın sözü edilen okuyuşa yansıması ve onu etkilemesi söz konusudur. Zikredilen beş yerden son ikisine gelince[27]; bu konuda bir yorum yapmanın mümkün olmadığını düşünüyoruz; bu iki yerdeki imlâya göre okuyan Medineli herhangi bir kırâat imamını da bilmiyoruz. Bütün bunlara rağmen, Topkapı Mushafı, Hz. Osman'ın Medine Mushafı ile yakın irtibatlıdır ve imlâsında gerek bu Mushaf'ın gerekse kısmen de olsa Medine kurrâsının etkisi vardır.

Topkapı Mushafı'nın Medine Mushafı'na yakın olduğunu söylerken Hz. Osman'ın diğer mushaflarıyla ilişkisini de göz önünde bulundurmakta fayda vardır. Konuyu, Taşkent Mushafı'nın şeceresi üzerinde değerlendirme yaparken göz önünde bulundurduğumuz 44 farklı kelimeden hareketle incelediğimizde bu Mushaf'ın Mekke Mushafı'ndan 15 yerde ayrıldığını görüyoruz. Bu sayıya, Topkapı Mushafı'na "vav" harfinin sonradan ayrı bir kalemle ilâve edilen iki yeri de eklediğimizde bu farklar 17'yi bulmaktadır. Aynı karşılaştırmayı diğer mushaflarla yaptığımızda ayrıldıkları yer sayısının Kûfe Mushafı ile 21, Basra Mushafı ile 15, Şam Mushafı ile 18 olduğu görülmektedir[28].

---

25 Bu farklar ve karşılaştırmalar için bu inceleme metnimizin sonundaki çizelgeye bakınız.

26 Bu yerler şunlardır: Âl-i İmrân sûresi 3/133; vr. 46a, str. 7 (وسارعوا – سارعوا) ; Mâide sûresi 5/53; vr. 72a, str. 15 (ويقول الذين – يقول الذين).

27 Bu yerler şunlardır: Kehf sûresi 18/95, vr. 190b, str. 11 (ما مكنني – ما مكني); Şems sûresi 91/15, vr. 402a, str. 11 (ولا يخاف – فلا يخاف). Bu örneklerden ilkinde Topkapı Mushafı Mekke Mushafı ile birleşerek kelimeyi iki nûn'la yazmış, ikinci örnekte ise فلا yerine ولا yazarak Mekke, Kûfe ve Basra mushaflarına uymuştur (bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 301; II, 315, 401).

28 Bu farklar ve karşılaştırmalar için bu çalışmamızın sonundaki çizelgeye bakınız.

b) Aşağıda açıklanacağı üzere Topkapı Mushafı'nda noktalama ve harekeleme işaretleri mevcuttur. Bu işaretlerin meşhur kırâatlerden hangisine göre işlendiği sorusuna cevap aramak üzere yapacağımız inceleme, onun hem dönemi ve hem de hangi bölgenin Mushafı olduğu hakkında görüş belirlememize de yardımcı olacaktır.

— Bakara sûresi'ndeki (2/58; vr. 5b, str. 6) نَغْفِرْ kelimesini meşhur on kırâat imamından Mekke'li kırâat imamı Abdullah b. Kesîr, Kûfe'li kırâat imamları Âsım b. Behdele, Hamza b. Habîb ez-Zeyyât, Halef b. Hişâm ve Basra'lı Ebû Amr b. el-Alâ' bu şekilde okurken, Medine'li Nâfi' b. Abdurrahman ve Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' يُغْفَرْ okumuş, Şam kırâat imamı Abdullah b. Âmir ise kelimeyi تُغْفَرْ şeklinde kırâat etmiştir[29]. Bu örneği Topkapı Mushafı'nda incelediğimizde ف harfinin altına kesre işareti konduğunu görüyoruz ki, bu harake Mekke, Kûfe ve Basra kırâat imamlarının okuyuşuna uygun olmakta, Medine ve Şam kırâatinin icrasına izin vermemektedir.

— A'râf sûresi'ndeki (7/193; vr. 108a, str. 12) لَا يَتَّبِعُوكُمْ kavl-i kerîmini meşhur on imamdan Medine'li Nâfi' b. Abdurrahman dışındakiler bu şekilde iftiâl bâbından kırâat ederken sadece Nâfi' لَا يَتْبَعُوكُمْ okumuştur. Kırâat imamları açısından Şuarâ sûresi'ndeki (26/224; vr. 240a, str. 10) يَتَّبِعُهُمْ'de de durum aynıdır. Yani burada da sadece Nâfi' ب'yi fetha ile, diğerleri ت'nin teşdidi ve ب'nin kesri ile okumuşlardır[30]. Topkapı Mushafının yukarıda işaret edilen varaklarını incelediğimizde söz konusu örneklerden ilkinde ب harfi fetha ile harekelendiği için Medine'li Nâfi'in okuyuşuna uygun olurken, ikinci örnekte diğer imamların okuyuşlarına göre ب harfi kesre ile harekelenmiştir.

— Tevbe sûresi'ndeki (9/66; vr. 121b, str. 12) إِنْ نَعْفُ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ نُعَذِّبْ طَائِفَةً kavl-i kerîmini sözü edilen imamlardan Kûfeli Âsım b. Behdele burada harekelediğimiz gibi okumuş, diğer dokuz imam إِنْ يُعْفَ عَنْ طَائِفَةٍ مِنْكُمْ تُعَذَّبْ طَائِفَةٌ şeklinde kırâat etmiştir[31]. Topkapı Mushafı'ndaki harekeleme ve noktalama işaretlerini (hareke yerine konmuş noktaları ve nokta yerine konmuş hafif eğimli kısa çizgileri) incelediğimizde görüyoruz ki bunlar dokuz imamın okuyuşuyla örtüşmekte, Âsım b. Behdele'nin okuyuşuyla uyuşmamaktadır.

— Ra'd sûresi'ndeki (13/42; vr. 159b, str. 1) الكفر kelimesi, Hz. Osman'ın mushaflarında hem tekil ve hem çoğul olarak okumaya elverişli yazıldığı halde[32] Topkapı Mushafı'nda الكافر şeklinde (elif'le) imlâ edilmiştir. Bu yazılış Medine, Mekke ve Basra'lı imamların okuyuşlarına uygun düşüyorsa da Kûfe ve Şam kurrâsının okuduğu gibi çoğul olarak kırâat etme imkânı vermemektedir[33].

— Meryem sûresi'ndeki (19/23; vr. 192b, str. 13) نَسْيًا kelimesinde Âsım'ın bir okuyuşuna (Hafs b. Süleyman'ın rivâyetine) ve Hamza b. Habîb ez-Zeyyât'ın kırâatine göre ن harfi fetha ile harekelenirken, diğer imamlar burada ن'nu kesre ile okumuşlardır[34]. Topkapı Mushafı'nda ise sözü edilen harfin altına kesre konduğu, yani buradaki harekelemenin Medine, Mekke, Basra ve Şam kırâatlerine uygun olduğu görülmektedir.

— Furkān sûresi'ndeki (25/67; vr. 233a, str. 1) وَلَمْ يَقْتُرُوا kavl-i kerîmini Kûfeli imamlar burada harekelendiği şekilde okurken, Medine ve Şam'lılar وَلَمْ يُقْتِرُوا, Mekke ve Basra'lılar ise وَلَمْ يَقْتِرُوا

29 Dânî, *et-Teysîr*, s. 73; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II, 215.

30 Dânî, *a.g.e.*, s. 115; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 273-274.

31 Dânî, *a.g.e.*, s. 118-119; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 280.

32 Dânî, *el-Mukni'*, s. 12, 15, 16.

33 Dânî, *et-Teysîr*, s. 134; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 298.

34 Dânî, *a.g.e.*, s. 148; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 318.

şeklinde okumuşlardır[35]. Topkapı Mushafı'nda ise burada yâ'nın üzerine fetha, tâ'nın altına kesre konduğuna göre bu harekeleme Mekke ve Basra okuyuşuna uygun düşmektedir.

— Zühruf sûresi'ndeki (43/18; vr. 320b, str. 12) يُنَشَّؤُا kelimesini Kûfe'li kurrâ bu şekilde tef'îl bâbından meçhul sîgasıyla okurken Mekke, Medine, Basra ve Şam kurrâsı يَنْشَؤُا olarak kırâat etmiş lerdir[36]. Topkapı Mushafı'nda bu kelimedeki ن ve ش harflerinin üzerine fetha konduğuna göre onu ancak Kûfe kurrâsının tercihi dikkate alınarak okumak mümkün olmaktadır.

Sondaj usulü ile seçip yukarıdaki yedi fıkrada incelediğimiz sekiz örneğin meşhur kırâatlerden hangisine uygun olarak harekelendiğine baktığımızda görüyoruz ki; bu harekeleme Mekke kırâatine bu sekiz yerden altısında, Medine kırâatine dördünde, Basra Kırâatine altısında ve Şam kırâatine üçünde uygun görünmektedir. Kûfe kırâatine ise üçünde uygun düşerken ayrıca iki yerde Kûfeli imamlardan bazılarının okuyuşuna uyan yerler vardır. Bu örnekler gösteriyor ki, Topkapı Mushafı 'ndaki harekeleme ve noktalama işaretleri, bütünüyle meşhur yedi veya on kırâatten herhangi biriyle bire bir örtüşmemektedir. Bu örnekler dışında incelenen sınırlı sayıdaki yerlerde de durumun bundan farklı olmadığı görülmüştür. Buna göre bu Mushaf üzerindeki harekeleme ve noktalama çalışmaları, literatürde sahih olarak tavsif edilen kırâatlerin dışında olmamakla birlikte bu işlemin, meşhur kırâat imamlarından şunun ya da bunun okuyuşuna göre yapıldığını söylemeye imkân bulunmamaktadır.

Bu örneklerin ve benzerlerinin incelenmesinden çıkan bir başka sonuç da şudur: Bilindiği gibi meşhur kırâat imamlarının çoğu hicrî I. asrın ikinci yarısı ile II. asrın ilk yarısında yaşamıştır[37]. Ancak onlardan yedisinin kırâatiyle ilgili kuralları ve hangi kelimeyi nasıl okuduklarına dair bilgileri, ilk defa Ebû Bekir b. Mücâhid (ö. 324/936) *Kitâbü's-Seb'a* (nşr. Şevki Dayf, Kahire 1972) adlı eserinde bir araya getirmiş, çeşitli müslüman toplumlarda mushaf yazımı ve kırâatiyle meşgul olanlar bu yedi imamın okuyuşları üzerinde yoğunlaşmaya ve mushafların harekelenmesi ve noktalanmasında da buna paralel bir uygulama yaygınlık kazanmaya başlamıştır.

Öyle anlaşılıyor ki Topkapı Mushafı, sahih kırâatlerdeki farklılıkların sistematik hale getirilme sinden ve meşhur kırâat imamlarının okuyuşlarının yaygınlaşmasından çok önce kaleme alınmış, noktalanması ve harekelenmesi de yazım sırasında yapılmıştır. Bu nokta ve harekeler meşhur imam lardan herhangi birinin kırâati ile bire bir örtüşmese de –incelediğimiz sınırlı sayıdaki örneklerde görüldüğü üzere– sahih kırâatler geneli içinde yer almaktadır. Ayrıca bu noktalama ve harekeleme işinin sahih okuyuşlar içinde tercihler yapabilen ehil bir kalem tarafından yapıldığını veya meşhur on imamın dışında bir kırâat üstadının belli bir çevrede yaygınlık kazanmış okuyuşu dikkate alınarak gerçekleştirildiğini söylemek gerekir.

3. Topkapı Mushafı, Hz. Osmanın şehâdeti sırasında okuduğu veya bizzat kendi yazdığı bir Mushaf olmadığı gibi onun çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflardan biri de değildir. Bunun delillerinden bazılarını şöylece sıralamak mümkündür:

a) Bilindiği üzere Hz. Osman'ın mushaflarında noktalama ve harekeleme işaretleri bulunmadığı gibi tahmîs ve ta'şir işaretleri, sûreleri ayıran değişik türde şekiller vb. şeyler de yoktu. Bütün kay nakların ortaklaşa verdiği bilgiler bu doğrultudadır. Söz konusu unsurlar, duyulan ihtiyaçlara paralel

---

35 Dânî, *a.g.e.*, s. 164; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 334.

36 Dânî, *a.g.e.*, s. 196; İbnü'l-Cezerî, *a.g.e.*, II, 368.

37 Abdullah b. Âmir hicrî 21-118, Abdullah b. Kesîr 45-120, Âsım b. Behdele ?-127, Ebû Ca'fer Yezîd b. el-Ka'ka' ?-130, Ebû Amr b. el-Alâ' 68-154, Nâfi' b. Abdurrahman 70-169, Hamza b. Habîb 80-156, Ali b. Hamza el-Kisâî 120-189, Yakub el-Hadramî 117-205, Halef b. Hişâm 150-229 yılları arasında yaşamıştır (Biyografileri için sırasıyla bk. Zehebî, *Ma'ri fetü'l-kurrâ*, I, 186-197, 197-203, 204-210, 172-178, 223-237, 241-247, 250-265, 296-305, 328-332, 419-422).

olarak gündeme geldi ve yeni yazılan mushaflara girmeye başladı. Bu unsurlar önce Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) irabları belirlemek üzere noktalar kullanarak yaptığı hareke çalışmalarıyla görülmeye başladı. Ardından benzer harfleri birbirinden ayıran noktaların işlenmesiyle devam etti. Daha sonra her beş ve on âyet sonuna konan işaretler (tahmîs, ta'şîr) ve diğerleri bunları izledi[38]. Topkapı Mushafı'nda ise nokta yerine kısa hafif eğimli çizgiler kullanılmıştır. Bu işaretleri bütün harflerde göremiyorsak da özellikle okunaklı varakların bazı harflerinde net olarak görmek mümkündür ve bu işaretlerde, yazıda kullanılan siyah mürekkep kullanılmıştır. Bütün harflerde bulunmasa da, hareke yerine konan noktalarda ise kırmızı mürekkep tercih edilmiştir. Bu kırmızı noktaların, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö.69/688) metoduna da uygun olduğu görülmektedir. Düelî, emrine verilen bir kâtibe bu harekeleri koydururken değişik renkte mürekkep kullanmasını emretmiş, dudaklarını açtığında harfin üstüne, kapadığında yanına (önüne), dudaklarıyla kesreye işaret ettiğinde altına birer nokta koymasını söylemiş, gunneye işaret ettiğinde (tenvinli okuduğunda) ise iki nokta koymasını istemiş ve ilk harekeleme çalışması bu şekilde (hareke yerine farklı renkte nokta koyarak) gerçekleştirilmiştir[39]. Topkapı Mushafı'ndaki noktalamanın bu tarife uygun olduğunu söylemek mümkündür.

Diğer bir husus da âyetler arasında renkli mürekkebin kullanıldığı dairevî fâsıla (durak) işa retleriyle her beş âyetin sonunda bu işaretin biraz büyüğünün ve her on âyetin sonunda ise daha büyüğünün (tahmîs ve ta'şîr işaretlerinin) bulunması; ayrıca her 100 âyetin sonunda yatay bir dik dörtgen içine مئة (mie) ve 200'üncü âyetin sonuna مئتين (mieteyn) kelimelerinin yazılmasıdır[40]. Az da olsa sonradan konmuş olduğu anlaşılan bazı işaretlere rastlanmakla birlikte[41], gerek harekeleme ve noktalamanın gerekse bu tür işaretlerin bu Mushaf'a sonradan konmuş olabileceğini düşünmek de mümkün görünmemektedir. Özellikle bu işaretler ve değişik türdeki sûreler arası süslemeli çizimler incelendiğinde bunlar için yeterli boşluklara yazım sırasında yer verildiği[42], bir başka ifade ile bu işaret ve çizimlerin Mushaf'a yazım sırasında işlendiği anlaşılmaktadır.

b) Cer harfi olan على kelimesi 24 yerde bu şekilde yâ ile, diğer yerlerde ise علا şeklinde elif'le yazılmıştır. Bu durum Mushaf'ta imlâ disiplini olmadığını gösterdiği gibi yazım şeklinin Hz. Osman'ın mushaflarından hiç birine uymadığını, bir başka ifade ile bu Mushaf'ın Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığını da ortaya koymaktadır. Zira bu kelimenin, Hz. Osman'ın mushaflarında istisnasız yâ ile yazılı olduğu belirtilmiştir[43].

c) حتى kelimesi sadece Nisâ sûresinde (4/43, vr. 52b, str. 17) yâ ile, diğer bütün yerlerde elif'le (حتا) yazılmıştır. Hz. Osman'ın mushaflarında kelimenin her yerde yâ ile yazılı olduğu kaydedilmiştir[44].

d) Hz. Osman'ın mushaflarında yan yana bulunan iki yâ harfinden biri cemî (çoğul) alâmeti ise –Mutaffifîn sûresi'ndeki (83/18) عليين kelimesi müstesna– النبين، الحوارين، الامين، ربنين örneklerinde görüldüğü gibi[45] bunlardan biri ihtisar olsun diye yazılmamıştır. Topkapı Mushafı'nda bu örneklerden النبين kelimesi Bakara sûresi'nde (2/61, vr. 6a, str. 5) النبيين şeklinde iki yâ ile imlâ edilmiştir.

---

38 bk. Dânî, *el-Muhkem*, s. 2-9; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, I, 7.

39 bk. Ebû Bekir el-Enbârî, *Îdâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ'*, I, 40-41; Dânî, *el-Muhkem*, s. 4.

40 Misal olarak bk. vr. 9b, 19b, 125a,

41 Misal olarak bk. vr. 210a, str. 6.

42 bk. aynı vr., str. 16 (ta'şîr işareti).

43 bk. Mehdevî, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr*, s. 89; Dânî, *el-Mukni'*, s. 65; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 75; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, 57-58.

44 Dânî, *el-Mukni'*, s. 65; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 77; İbn Vesîk, *el-Câmi'*, s. 58.

45 bk. Dânî, *a.g.e.*, s. 49;

e) Taşkent Mushafı'nda olduğu gibi Topkapı Mushafı'nın da yazıldıktan sonra dikkatli bir kontrolden geçmediğini ve meşhur kırâat imamlarından herhangi birinin bu Mushaf'ı kullanmadığını söylemek mümkündür. Zira az sayıda da olsa yukarıda zikredilen kâtip sehivlerinin böyle bir kontrolden veya bir kırâat üstadının kullanımından sonra bu şekilde kalması düşünülemez. Bu da gösteriyor ki, bu Mushaf'ın Hz. Osman'ın şahsi nüshası olmadığı gibi yazdırıp çeşitli merkezlere gönderdiği mushaflarından biri olması da ihtimal dışıdır.

f) Bu Mushaf'ta da imlâ disiplininin bulunmadığını söylemek mümkündür. Yukarıda zikredilen örnekler bunu kanıtladığı gibi başka pek çok örnekle bu gerçeği ortaya koymak mümkündür. Meselâ اولوا kelimesi hemen hemen yarı yarıya اولا şeklinde yazılmıştır[46]. Benzer durum صرط – الصرط kelimesi için de söz konusudur. Tesbitimize göre bu kelime 21 yerde elif'siz (صرط، الصرط), 23 yerde elif'le (صراط، الصراط) yazılmıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de صراط، الصراط، صراطاً، صراطك، صراطي olarak 45 yerde geçen[47] kelime, bu Mushaf'ta bir yerde de (el-Fâtiha 1/7) okunamadığından ne şekilde yazıldığı belli değildir. Mushaf'ta bir kelimenin aynı âyet içinde iki türlü yazıldığına dair örneklere de rastlamak mümkündür. Meselâ Nisâ sûresi'nin 43. âyetinde حتى ve حتا [48], 79. âyetinde اصابك ve اصبك şeklindeki yazımlar[49], aynı şekilde En'âm sûresi'nin 138. âyetindeki انعام ve انعم [50] bunun örneklerinden bazılarıdır[51].

Topkapı Mushafı'nın Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığını isbat etmek üzere daha pek çok şey zikretmek mümkün ise de bu kadarının yeterli olduğunda şüphe yoktur.

4. Topkapı Mushafı'nın hangi döneme ait bir Mushaf olduğu konusunda ileri sürülen görüşlere gelince;

a) Fatiha sûresi'nden önce yer alan ve 20 Cemâziyelevvel 1226'da (12 Haziran 1811) kaleme alınan Osmanlıca tanıtım yazısında onun bizzat Hz. Osman tarafından yazıldığı iddia edilmiştir. Biraz sonra izah edileceği gibi bu açıklamanın isabetli görülmesi mümkün değildir.

b) Fehmi Edhem Karatay'a göre bu nüsha hicrî I. veya II. yüzyılda yazılmış olabilir[52]. Müneccid'in değerlendirmesine göre gerek bu Mushaf, gerekse Taşkent, Kahire el-Meşhedü'l-Hüseynî ve İstanbul Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde bulunan mushaflar yazılarının, asırlarının ve ölçülerinin farklı olduğu dikkate alındığında Hz. Osman'ın mushafları değil, Hz. Osman'ın mushaflarından istinsah

---

[46] اولا diye yazıldığı yerler için bk. 28a, 31a, 157b, 163b, 223b, 294a, 297b, 298a, 332b.

[47] Muhammed Fuad Abdülbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, s. 407.

[48] vr. 52b, str. 16, 17.

[49] vr. 56b, str. 1, 2.

[50] vr. 90a, str. 6, 8.

[51] Hz. Osman'ın mushaflarında nidâ yâ'sını uzatan elif, ihtisar olsun diye hiçbir yerde yazılmadığı halde (bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 16) bu Mushaf'ta Bakara sûresi'nin 33. ve 35. âyetlerinde يا ادم şeklinde elif'le yazıldığı görülmekte ise de; bu âyetler, zayî olduğu anlaşılan varaklardan biri olan ve başka bir kâtip tarafından ikmal maksadıyla daha sonra yazılan 3/b varakında yer aldığından burada bu Mushaf'ın Hz. Osman'ın mushaflarından biri olmadığının delili olma niteliği bulunmamaktadır. Kezâ, Hz. Osman'ın mushaflarında yan yana bulunan iki yâ harfinden biri cemî (çoğul) alâmeti ise –Mutaffifîn sûresi'ndeki (83/18) عليين kelimesi müstesna– النبين، الحوارين، الامين، ربنين örneklerinde görüldüğü üzere bunlardan biri ihtisar olsun diye yazılmamıştır (bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 49). Topkapı Mushafı'nda bu örneklerden النبين kelimesi Bakara sûresi'nde (2/61, vr. 6a, str. 5) النبيين şeklinde iki yâ ile imlâ edilmiştir. Ancak bu örnek de yine ikmal maksadıyla sonradan kaleme alınan 6/a varakında yer aldığından yukarıda ortaya koyduğumuz görüşümüz için delil olma niteliği yoktur.

[52] Karatay, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katoloğu*, I, nr. 1.

edilmiş mushaflardır. Bu sebeple de her birine "Mushaf-ı Osman" denilmiştir[53]. Marmara Üniversitesi öğretim üyelerinden hat konusunda uzman Prof. Dr. Muhittin Serin'in, ricamız üzerine varak foto kopileri üzerinde yaptığı inceleme sonunda belirttiği şifahî kanaate göre ise "Satır nizamı, harf şekil ve karakterleri açısından Mushaf'ın hicrî II. yüzyılın başlarında yazılmış olması muhtemeldir. Ancak sonradan kaleme alındığı görülen 1-6. varaklarıyla 11. varakın ise aynı asrın ortalarına ait özellikleri yansıttığını söylemek mümkündür". Prof. Dr. Ekmeleddin İhsanoğlu'nun değerlendirmesine göre Emevî devrinde (41-132/661-749) yazılmıştır. (bk. "Takdim" metni).

c) Biraz önce harekelenmesi ve noktalanması ile ilgili olarak verdiğimiz bilgi ve değerlendirmelerden de anlaşılacağı üzere bu Mushaf, mushafların harekelenmesi ve noktalanması çalışmalarının yapıldığı döneme yakın tarihlerde yazılmış olmalıdır. Mushaflara noktalar halinde hareke koyma işinin ilk defa Ebü'l-Esved ed-Düelî, benzer harfleri birbirinden ayırmak üzere noktalama işinin de Nasr b. Âsım (ö. 89/708) ile Yahyâ b. Ya'mer (ö. 100/718'den önce) tarafından yapıldığı dikkate alındığında Topkapı Mushafı'nın hicrî I. asrın ikinci yarısında veya II. asrın ilk yarısında yazıldığına dair ileri sürülen tahminlere katılmak mümkün görünmektedir. Ayrıca yukarıda (s. 70-72) bu işaretlerin hangi kırâat imamının okuyuşuna göre işlendiği sorusuna cevap ararken yaptığımız tesbitlerin de bu tahminleri te'yid ettiği söylenebilir.

5. Topkapı Mushafı ile Fehd Mushafı arasında –büyük bir kısmı kelimenin elif'le veya elif'siz yazılmasıyla ilgili olmak üzere– 2270 kadar yerde farklılık vardır. Rakamın bu kadar yüksek görünmesinin sebebi, farklı imlâ ile yazılan kelimelerden pek çoğunun Kur'ân-ı Kerim'de mükerrer olarak geçmesidir.

Birkaç örnek vermek gerekirse;

— Topkapı Mushafı'nda على ve حتى kelimeleri toplam olarak 780'den fazla yerde علا ve حتا şeklinde elif'le yazılmıştır.

— Başlarında bâ harfi bulunan بايت، بايتى، بايته، بايتنا kelimeleri Fehd Mushafı'nda bu şekilde tek yâ ile yazıldığı halde, Topkapı Mushafı'nda aynı kelimeler, باييت، باييتى، باييته، باييتنا şeklinde iki yâ ile imlâ edilmiştir ve bu kelimeler toplam olarak 90'dan fazla yerde geçmektedir[54].

— يستحى، فيستحى، نستحى، يحى، فيحى، تحى، احى، نحى، لنحى، لمحى kelimeleri Fehd Mushafı'nda tek yâ ile yazıldığı halde Topkapı Mushafı'nda يستحيى، فيستحيى، نستحيى، يحيى، فيحيى، تحيى، احيى، نحيى، لنحيى، لمحيى şeklinde iki yâ ile imlâ edilmiş olup toplam sayıları 34'dür[55].

3-5 defa tekerrür eden ve iki mushaf arasındaki fark sayısını artıran başka kelimeler bulunduğu gibi, bir defa geçen ve söz konusu mushaflarda farklı olarak yazılan kelimeler de mevcuttur: الحفا–الحافا، استبدل–استبدال، تدينتم–تداينتم، قطرن–قطران، كملين–كاملين، اكممها–اكمامها، سنبل–سنابل kelimeleri bir defa geçen örneklerden birkaçıdır ve farklılık, bunların sadece elif'le veya elif'siz yazılmalarıyla ilgilidir.

6. Topkapı Mushafı'nın kanaatimizce en önemli özelliği, bugün tilâvet edilmekte olan Kur'ân-ı Kerîm'in orijinalliği ve bu niteliğinin korunmuşluğu konusunda bütün insanlığa verdiği mesajdır.

---

53 Müneccid, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, s. 55.

54 Konu ile ilgili olarak Dânî şu tesbitini ifade etmiştir: "Bazı mushaflarda باييته، باييت، باييتنا kelimelerini geçtikleri her yerde –özellikle başlarında bâ bulunduğunda– aslına itibaren iki yâ ile yazılmış olarak gördüm. Bazı mushaflarda ise telaffuza göre tek yâ ile yazılmıştır ki daha yaygın yazım şekli böyledir" (*el-Mukni'*, s. 50; ayrıca bk. Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 122-123).

55 bk. Dânî, *a.e.*, s. 49-50; Ebû Dâvûd, *a.e.*, II, 108, 163.

Kur'ân-ı Kerîm'in herhangi bir tahrife uğramaksızın meşhur ve sahih kırâatlerle günümüze ulaştığı daima tekrar edilen bir görüş ve kanaattir. Çünkü inananlar için "Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik; elbette onu yine biz koruyacağız"[56] meâlindeki âyet-i kerîme ile verilen güvence yanında, kütüphanelerimiz konu ile ilgili olarak İslâm'ın ilk asırlarından itibaren telif edilen eserlerle doludur. Onun kırâatine dair kuralların ve ayrıntıların ilk asırlardan itibaren gerek şifâhî rivâyet, gerekse yazılı kaynaklar yoluyla nesillerden nesillere intikal ettiği gerçeği ortadadır. "Kurallarına uygun okuyuş" geleneğinin ve fem-i muḥsin (Kur'ân'ı usûlüne uygun olarak okuyup öğreten muallim) gerçeğinin bu konuda ne kadar önemli olduğu da bilinmektedir.

Topkapı Mushafı üzerinde çalışmaya başladığımızda, asırlar boyunca bir "fem-i muḥsin"den diğerine intikal ederek sadâsı, yazılı kaynaklarla da bu sadâya dair kuralları XXI. yüzyılın insanına kadar ulaşan yüce Kitab'ın metninin yazılı olarak da aynı safiyetiyle günümüze ulaştığına dair ashab nesline çok yakın bir dönemden gelen bir belgeye bilim dünyasının ilk defa bu Mushaf'la ulaşacağını düşünürken bir taraftan heyecan, bir taraftan merak ve endişe yaşadık. Zira Hz. Osman'ın yazdırdığı ve belli başlı merkezlere gönderdiği mushaflardan hiçbiri gün yüzüne ve inceleme alanına çıkarılabilmiş, bir başka ifade ile bugün okumakta olduğumuz mushaflarla ilk asırlarda yazılmış olanlar arasında gerçekten bir beraberliğin bulunduğu, bu kadar kadîm bir nüsha ile ortaya konabilmiş değildi. Önce Rusların, daha sonra Prof. Dr. Muhammed Hamidullah'ın tıpkı basımını gerçekleştirdiği Taşkent nüshasına da, tam bir mushaf demek imkânsızdı. Çünkü bu nüsha gerek âyet, gerekse varak sayısı itibariyle aslının ancak üçte biriydi. 1998'de Paris'te mevcut varaklarının tamamı, 2001'de Londra'da mevcut varaklarının yarısı neşredilen mushaflar da tam nüshalar değildi. Hz. Osman'ın bizzat yazdığı ileri sürülen ve İstanbul'da Türk ve İslâm Eserleri Müzesi'nde 457 numarada kayıtlı bulunan Mushaf da bazı varakları eksik de olsa araştırmacıların istifadesine henüz sunulamadığı gibi bu Mushaf'ı başından sonuna kadar okuyup inceleyen, kaç varak eksiğinin bulunduğunu dahi bilen yoktu[57].

Topkapı Mushafı ise Hz. Osman'a aidiyeti iddiası ile daha çok tanınmış bir Mushaf olarak asırlar dır kütüphanelerde korunmuş, son durağı ise Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi olmuştu. Onu da bu çalışmamıza kadar başından sonuna kadar okuyan ve inceleyen olmamıştı. Bu nüshanın metniyle bugün dünyanın çeşitli ülkelerinde okunmakta olan mushaflar arasında gerçekten bir paralellik var mıydı? Bunu bilen yoktu. Ya da asırlar boyunca ağızdan ağıza intikal eden tilâvet kurallarının icrasıyla onun imlâsı ne ölçüde uyum içinde bulunuyordu? Bu konuda da söylenmiş bir söz mevcut değildi. Belirtmek isteriz ki onu inceleme ve neşretme kararı verirken bütün bu sorular hep gündemimizde oldu, metnin incelenmesi ve bilgisayarda yazımı tamamlanıncaya kadar hep bu gündemin heyecanı nı yaşadık. Yazım işi bittiği zaman gördük ki: بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين cümleleriyle başlayıp من الجنة والناس diye biten ve yaklaşık on üç asır önce istinsah edilmiş bulunan bu Mushaf, bugün yer küresi üzerinde Kur'ân-ı Kerîm okuyan herkesin okumakta olduğu mushaflarla tam bir birliktelik içindedir. Daha doğrusu bugün okunmakta olan mushaf nüshaları, takriben on üç asır önce istinsah edilmiş bu Mushaf'la aynıdır. İki varakının zayî olması ve çeşitli dönemlerde veya ülkelerde mushafların imlâsı üzerinde görülen ve esası ilgilendirmeyen imlâ farklılıklarının bu Mushaf'ta da bulunması gibi hususların bu sonuçla çelişen bir yanının bulunmadığı açıktır. İnsan elinden çıkan her metinde bu tür farklılıkların bulunması da tabiîdir.

Görüldüğü üzere Kur'ân-ı Kerîm, sadece hâfızların okuyuşları ile değil, gerçekten yazısı ve imlâsı ile de korunmuştur. On dört asır önce nâzil olduğu ve yazıldığı gibi elimizdedir. Bu yazılı belgeler,

[56] el-Hicr 15/9.

[57] Bu nüsha üzerinde çalışmaya başladığımızı ve kısa zaman içinde bu çok değerli kültür varlığımızla da araştırmacıları buluşturmak istediğimizi daha önce belirtmiştik (bk. s. 23, 5 nolu dipnot).

aynı zamanda "Kur'ân'ı kesinlikle biz indirdik, elbette onu yine biz koruyacağız"[58] meâlindeki ilâhî beyânın fiilî ve somut tecellîleridir[59].

III. Fehd Mushafı[60]

Metin çalışmamız sırasında; bazı İslâm ülkelerinde Hz. Osman'ın Mushaflarındaki imlâya uygun olduğu görüşüyle basılan mushafları temsilen Medine'de 1984 yılından bu yana basımı sürdürülen Mushaf'la Topkapı Mushafı arasındaki imlâ farklılıklarına dipnotlarda işaret ettik. Bunu yaparken Medine baskısı Mushaf'ın, Suûdî Arabistan Kralı Fehd b. Abdülaziz'in himmetiyle basılıp meccânen dağıtıldığını göz önünde bulundurduğumuzdan bu Mushaf'ı burada kısaca Fehd Mushafı diye zik redebiliriz.

Fehd Mushaf'ının ilk defa 1405 (1984-85) yılında basımından önce Kral Fehd b. Abdülaziz'in emriyle oluşturulan bir heyet tarafından incelendiği ve bu sırada Resm-i Osmânî'ye göre yazılmış bazı mushaflardan yararlanıldığı belirtilmekle birlikte bu Mushaf'ın imlâsının, Haddâd lakabı ile meşhur Mısır Şeyhu'l-kurrâ'sı Muhammed Ali Halef el-Hüseynî (ö. 1357/1939)[61] tarafından Resm-i Osmânî'ye uygun olarak hazırlanan ve ilk defa 1337 (1918) yılında neşredilip daha sonra baskıları tekrarlanan hattın esas alındığı anlaşılmaktadır. Hatta sonundaki tanıtım yazısının da hemen hemen Haddâd'ın mushafındaki metnin aynı olduğu görülmektedir[62]. Bir nüshası Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Kütüphanesinde (Şişli, nr. 1323) bulunan ve 1354 (1935) yılında *el-Kur'ânü'l-kerîm bi'r-resmi'l-Osmânî eş-şehîr bi Mushafi Mustafa el-Halebî* adıyla Kahire'de basılmış olan Mushaf'ın imlâsı ve sonundaki tanıtım yazısı için de söylenecek söz aynı olduğu gibi, halen Resm-i Osmânî üzerinde hassasiyet gösteren ülkelerde basılan mushafların sonlarındaki tanıtım metni de, esası ilgilendirmeyen birkaç kelimelik farklarla onun metnidir. Fehd Mushafı'nın neşrinden önce faydalanılan mushaf nüshaları arasında Mısırlı Haddâd'ın mushafının zikredilmemiş olması dikkat çekicidir[63].

Bu çalışmamızda Fehd Mushafı'nı tercihimizin sebebi, ondaki imlânın Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu görüşü yanında milyonlarca nüsha olarak basılmış olması sebebiyle İslâm dünyasında yaygın olarak bulunması, Topkapı Mushafı ile Resm-i Osmânî'yi karşılaştırmak isteyenlerin bu imlâ ile ba sılmış bir mushaf nüshasına kolayca ulaşabilmelerinin göz önünde bulundurulmasıdır.

Ancak daha önce de belirttiğimiz gibi sözü edilen Mushaf ve benzerlerindeki imlânın genel olarak Resm-i Osmânî'ye uygun olduğunu söylemek doğru ise de, bu imlâ ile bire bir örtüştüğünü,

---

58 el-Hicr 15/9.

59 Topkapı Mushafı'nın yazı karekteri, durak yerleri, harekeleme ve noktalama sistemi, tahmîs ve ta'şîr işaretleri, sûre aralarında çeşitli renklerdeki geometrik çizimleri, meşhur kırâatlarla ilişkisi vb. konularda detaylı çalışmaların ve değerlendirmelerin yapılması gerektiği açıktır. Biz daha fazla gecikmeden meraklılarını bu mukaddes metinle buluş turmak için bu ayrıntılara girmiyoruz; akademisyenlerin ve konunun uzmanlarının bütün bu çalışmaları yapacaklarını umuyor ve bekliyoruz.

60 "Fehd Mushafı" ile, Medine'de "Mücemmau Hâdimi'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn el-Melik Fehd li-tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf"de (Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumunda) Suûdî Arabistan Hac ve Evkaf Bakanlığı tarafından *Mushafü'l-Medîneti 'n-Nebeviyye* adıyla bastırılan Mushaf kastedilmektedir.

61 Haddâd, Ezher'de yetişmiş Mısır kurâsındandır ve aynı zamanda Mâlikî fakihidir. 1323 (1905) yılında Şeyhu'l-kurrâ ve'l-makârî' olmuştur. Resm-i Osmânî konusunda kaleme aldığı *el-Kevâkibü'd-dürriyye fîmâ yetealleku bi'l-mesâhifi 'l-Osmâniyye* ve *İrşâdü'l-hayrân fî resmi'l-Kur'ân* adlı eserlerinin matbu olduğu anlaşılmaktadır (bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, VII, 196-197).

62 krş. *et-Tenzîlü'r-Rabbânî bi'r-resmi'l-Osmânî* (Mushaf'ın sonuna eklenen tanıtım metni); *Mushafü'l-Medîneti'n-Nebeviyye* (Mushaf'ın sonuna eklenen tanıtım metni).

63 bk. Şeddî, *Cühûdü Hâdimi'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn fî tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf ve neşrih*, s. 10-15.

bir başka ifade bu Mushaf'taki her bir kelimenin Hz. Osman'ın mushaflarından herhangi birindeki misliyle imlâ beraberliği gösterdiğini söylemek mümkün değildir[64].

Diğer taraftan gerek Fehd Mushafı'nın, gerekse diğer bazı İslâm ülkelerinde basılan mushafların sonlarına eklenen tanıtım yazılarında imlâ hususunda iki âlimin (Dânî ile onun talebesi Ebû Dâvûd'un) rivâyetlerine dayanıldığından söz edildiği, bu iki zâtın rivâyetleri arasında ihtilaf bulunduğunda Ebû Dâvûd'un rivâyetinin tercih edildiği belirtildiği halde, bu matbu mushaflarda iki müellifin ihtilaf ettiği bazı yerlerde Ebû Dâvûd'a uyulmadığı görülmektedir. Gerek Dânî'nin *el-Mukni'* adlı eseri gerekse Ebû Dâvûd'un *Muhtasaru't-Tebyîn li-hicâi't-tenzîl*'i matbu olduğuna göre konuya ilgi duyan araştırmacıların, Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu görüşüyle İslâm dünyasında basılmakta olan mushafları temsilen meselâ Medine baskısı Fehd Mushafı'nı bu kaynaklardaki tesbitlere uyup uymadığı veya Dânî ile Ebû Dâvûd'un ihtilaf ettikleri yerlerde gerçekten Ebû Dâvûd'un tesbitlerinin tercih edilip edilmediği açısından incelemeleri mümkündür. Biz yaptığımız sınırlı karşılaştırma ve incelemelerimiz sırasında –iki kaynak arasında ihtilaf edilen yerlerde Ebû Dâvûd'un tesbitlerine uyulduğunun belirtilmiş olmasına rağmen– bu kuralın terk edildiği bazı örneklere rastladığımızı belirtmeliyiz. Meselâ;

— Ebû Dâvûd, Yûsüf sûresindeki (12/23) مثوى kelimesinde vav ile yâ arasında elif yazılmayacağını zikrettiği halde kelime bu Mushaf'ta Dânî'nin tesbitine uygun olarak مثواى şeklinde elif'le yazılmış, Mushaf'ın sonundaki tanıtım yazısında belirtilen kurala aykırı hareket edilmiştir[65].

— Dânî, Ahkâf sûresindeki (46/20) حياتكم kelimesinin daha çok bu şekilde elif'le yazıldığını söylerken Ebû Dâvûd onun elif'siz (حيتكم) yazılacağını belirttiği halde sözü edilen Mushaf'ta yine Ebû Dâvûd'un tesbitine aykırı olarak kelime elif'le yazılmıştır[66].

— Fecr sûresindeki (89/23) جى kelimesi Ebû Dâvûd'un tercihine göre elif'siz yazılması gerekirken Medine baskısı Mushaf'ta elif'le (جاى) imlâ edilmiştir[67].

Örnekleri çoğaltmak mümkün olduğu gibi mezkûr Mushaf'ta, sözü edilen kaynakların her ikisindeki rivâyet ve tercihlere aykırı olarak yazılmış örneklerin bulunması da ihtimal dahilindedir ve bu husus ayrı bir inceleme konusudur. Bu durum, kanaatimizce şu öneriyi gündeme getirmektedir: Resm-i Osmânî'ye uygun olduğu görüşü ile yıllardan bu yana Mısır, Suûdî Arabistan, Suriye, Kuveyt gibi ülkelerde basılmakta olan mushaflardaki imlânın Resm-i Osmânî'ye olabildiğince daha uygun hale getirilmesi amacıyla uzmanlardan oluşan bir heyet "mushaflarda imlâ" konusunu yeniden ele almalıdır. Mushaf yazımında ve basımında Resm-i Osmânî üzerinde hassasiyet gösteren ve bu imlâya uymayan mushaf baskılarını ülkelerine sokmayan yetkililer –yıllarca önce yapılmış hayırlı bir çalışmanın eseri de olsa– neyin üzerinde ısrar ettiklerini en azından kontrol ettirmelidirler. İnanıyoruz ki bu takdirde mushaf basımında Resm-i Osmânî'ye uyma tezi daha da güç kazanacaktır.

Metin Çalışmamız Sırasında Takip Edilen Metod

Topkapı Mushafı'nın pek çok sayfalarında rutubet ve benzeri faktörler sebebiyle bozulmalar olduğunu daha önce belirtmiştik. Aynı olumsuz etkiler sebebiyle bazı sayfaların mürekkeplerinin karşı sayfalara geçmiş olması, okumayı ve harflerin teşhisini zorlaştıran başka bir faktör olarak karşımıza

64 Bu konudaki değerlendirmelerimiz için bk. s. 53 vd.

65 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 64; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, III/712.

66 bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 54; Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, IV/1120.

67 bk. Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, II, 93; V, 1295.

çıkmıştır. Bu yüzden bilgisayar ortamında aynı imlâ ile yazımı kolay olmamıştır. Yer yer kelimeler büyütülmek ve ışıklandırılmak suretiyle harfler teşhis ve tesbit edilmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma sırasında göz önünde bulundurulan ve yapılan işleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

1. Mushaf'ın metni, imlâsına sadık kalınarak aynen yazılmaya çalışılmış, zor okunan yerlerde teknik imkânlara baş vurulmasına rağmen kelimenin veya harfin ne olduğuna dair bir karineye de ulaşılamamışsa bu gibi durumlarda harf ve kelimeler yerine, harf sayıları kadar (●●●) işaretleri konmuştur.

2. Mushaf'ta tüm harflerde hareke ve nokta bulunmaması, mevcut nokta ve harekelerin de pek çok yerde bozulmaya maruz bulunması ve belirli belirsiz hale gelmesi sebebiyle bunların yazım sırasında metne işlenmesinde yarar görülmemiş, Fehd Mushafı'ndaki (ف) noktalara itibar edilmiştir. Orijinal metindeki mevcut hareke ve noktaları incelemek isteyenler için bu imkân zaten vardır.

3. Mushaf'ın hiçbir yerinde hemzelere (ء) yer verilmeyerek meselâ مستهزؤن، يستنبؤنك، نساءنا، الرءيا değil, مستهزون، يستنبونك، نسانا، الريا olarak yazılmıştır. Bu örneklerde görüldüğü gibi hemzelerinin yazılmamasının mümkün olduğu durumlarda aynen orijinal nüshaya uyulmuş, ancak hemze kelimenin ortasında bulunup yâ şeklinde yazılacağının belirtildiği yerlerde[68] –bilgisayar yazımında noktasız yâ ve hemzesiz hemze kürsüsü yazmak mümkün olmadığından– bu tür kelimelerde meselâ جيت، لمليت، انبيهم... şeklinde değil, Âsım b. Behdele'nin Hafs rivâyetinde okunduğu gibi جئت، لملئت، انبئهم diye hemze ile imlâ edilmesi tercih edilmiştir. Bu gibi yerlerde orijinal metinde yâ için nokta yerine hafif eğimli iki çizgi konan örnekler var ise de tüm örneklerde bu işaretler bulunmadığından veya zamanla belirsiz hale gelmiş olduğundan gerek matbu Fehd Mushafı'na, gerekse okuyuşa paralellik sağlanmak üzere yâ yerine hemze yazılması uygun görülmüştür.

4. Satırlar aynen korunmuş, gerek satır sonlarındaki kelimelerin bir sonraki satırın başına aktarılan, gerekse satır başlarındaki kelimelerin bir önceki satırın sonuna yazılan harflerine kadar hatıra gelebilecek ayrıntılar göz önünde bulundurularak orijinal nüshadaki düzen aynen bilgisayar metnine aktarılmaya çalışılmıştır.

5. Topkapı Mushafı bilgisayarda yazılırken Resm-i Osmânî'ye uygunluğu görüşüyle Medine-i Münevvere'de "Mücemmau Hâdimi'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn el-Melik Fehd li-Tıbâati'l-Mushafi'ş-şerîf" müessesesinde (Kral Fehd Mushaf-ı Şerif Basım Kurumu) basımı sürdürülen ve Fehd Mushafı diye andığımız Mushaf'la karşılaştırılarak aradaki imlâ farklılıklarına dip notlarında işaret edilmiştir. (Fehd Mushafı'nın imlâsı değerlendirilirken onda görülen hemze (ء) ve diğer işaretlerin, harflerdeki nokta ve harekeler gibi bu Mushaf'a sonradan ilâve edildiği göz önünde bulundurulmalıdır).

6. Âyet sonları genellikle matbu Fehd Mushafı ile paralellik göstermekle birlikte az da olsa ayrıldığı yerler mevcuttur. Mushaf'ın yazımı sırasında araştırmacılara kolaylık sağlamak amacıyla âyet numaralarında, genel olarak diğer matbu mushaflardaki numaralama ile de uyumlu olan Fehd Mushafı esas alınmış ve bu numaralar köşeli parantez içinde gösterilmiştir. Bu tercih yapılırken, bazı varaklardaki bozulmalar nedeniyle tüm âyet sonlarını tam ve doğru olarak tesbit etmenin mümkün olmaması da göz önünde bulundurulmuş, aynı gerekçe, tahmîs ve ta'şîr işaretlerine yer vermemiş olmamız için de geçerli olmuştur.

7. على ve حتى kelimeleri Topkapı Mushafı'nda büyük çoğunlukla علا ve حتا şeklinde elif'le, Fehd Mushafı'nda ise hep yâ ile yazıldığından, bu kelimeler aynı sayfada mükerrer olarak geçtiklerinde

---

[68] bk. Dânî, *el-Mukni'*, s. 59.

dip notlarında sadece birine işaret etmekle yetinilmiş, sayfada bulunan benzerlerinin aynı şekilde yazıldığına dikkat çekilmiştir.

8. İki mushaf arasındaki farklılıklara işaret edilirken Topkapı Mushafı için ط, Fehd Mushafı için ف harfi kullanılmıştır.

9. Metin çalışması sırasında 2307 dip notu yazılmış olup bunların yaklaşık 2270 kadarı iki mushaf arasındaki imlâ farklılıklarıyla ilgilidir. Bu rakamın kabarık olmasının nedeni –daha önce örnekleriyle açıklandığı üzere– aralarında imlâ farklılığı bulunan kelimelerin pek çoğunun Kur'ân-ı Kerîm'de mükerrer olarak geçmesidir. Söz konusu iki mushafta farklı şekilde imlâ edilen kelimelerle ilgili olarak kaynaklara baş vurulmuş; özellikle Ebû Amr ed-Dânî'nin *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*'ı ile Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh'ın *Muhtasaru't-Tebyîn li hicâi't-tenzîl* adlı eseri baştan sona gözden geçirilerek, buralarda zikredilen örneklerin cilt ve sayfa numaralarına işaret edil miş, bu suretle Topkapı Mushafı'nın Fehd Mushafı'ndan ayrıldığı noktalarda araştırmacıların yapacağı değerlendirmelere yardımcı olunmaya çalışılmıştır. Ancak bazı kelimelerin mükerrer olarak geçtiği 238 yerde imlânın nasıl yazılacağına dair mezkûr kaynaklarda herhangi bir işarete rastlanmamış, dip notlarda bu kelimeler için herhangi bir kaynak zikri de mümkün olmamıştır. Fehd Mushafı'nda genellikle elif'le, Topkapı Mushafı'nda elif'siz yazılan ve aralarındaki fark bundan ibaret olan bu kelimelerin muhtemelen okunduğu gibi elif'le yazılacağı ön kabulünden hareketle her iki müellif bu kelimelerle ilgili bir işarette bulunmamış, bu yüzden Fehd Mushafı'nda söz konusu kelimelerin genellikle elif'le yazılması tercih edilmiştir. Meselâ iki yerde geçen كاذبة kelimesi bu Mushafta Vâkıa sûresinde (56/2) bu şekilde elif'le yazılmış, ancak Alak sûresinde (96/16) elif'siz yazılacağı belirtildiği için كذبة olarak imlâ edilmiştir[69].

10. Topkapı Mushafı'nda –sonradan yazılan varaklara rastlayan Fâtiha ve Bakara sûrelerinin başları istisna edilecek olursa– sûrelerin başlarında sûre adları, âyet sayıları ve onların Mekkî veya Medenî olduklarına dair bilgi bulunmamakta olup sûre başlarında bu bilgilerden sûre adlarına, sûre numaralarına ve âyet sayılarına köşeli parantez içinde yer verilmiştir.

11. Zayî olduğu anlaşılan ve 66. varak ile 177. varaktan sonra olması gereken iki varak (el-Mâide 5/3-8; el-İsrâ 17/17-33) yerine boş varaklar konmuş,ancak bu boş varaklara numara verilmemiştir.

Yüce Yaratan'dan bu çalışmamızı hâlisane niyetlerle yapılmış mesaîler arasına kabul buyurmasını niyaz ediyorum.

DR. TAYYAR ALTIKULAÇ

69 bk. Ebû Dâvûd, *Muhtasaru't-Tebyîn*, V, 1309.

Hz. Osman'ın Mushaflarıyla Topkapı ve Taşkent Mushafları Arasındaki Farklara Dair Çizelge

أسماء السور		مصحف المدينة	مصحف مكة	مصحف الكوفة	مصحف البصرة	مصحف الشام	مصحف طوبقابي	مصحف طشقند
البقرة	2/116	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	قالوا اتخذ	وقالوا اتخذ	وقالوا اتخذ
البقرة	2/132	واوصى	ووصى	ووصى	ووصى	واوصى	واوصى	ووصى
آل عمران	3/133	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا	وسارعوا	سارعوا	وسارعوا	وسارعوا
آل عمران	3/184	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب	وبالزبر وبالكتاب	والزبر والكتاب	والزبر والكتاب
النساء	4/66	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليل	الا قليلا	الا قليل	———
المائدة	5/53	يقول الذين	يقول الذين	ويقول الذين	ويقول الذين	يقول الذين	ويقول الذين	———
المائدة	5/54	من يرتدد	من يرتد	من يرتد	من يرتد	من يرتدد	من يرتدد	———
الأنعام	6/32	وللدار	وللدار	وللدار	وللدار	ولدار	وللدار	وللدار
الأنعام	6/63	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجينا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجيتنا	لئن انجينا
الأنعام	6/137	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركاوهم	شركائهم	شركاهم	شركاوهم
الأعراف	7/3	تذكرون	تذكرون	تذكرون	تذكرون	يتذكرون	تذكرون	يتذكرون
الأعراف	7/43	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	ما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى	وما كنا لنهتدى
الأعراف	7/75	قال الملا	قال الملا	قال الملا	قال الملا	وقال الملا	قال الملا	قال الملا
الأعراف	7/141	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجينكم	واذ انجاكم	واذ انجينكم	———
التوبة	9/100	تجرى تحتها	تجرى من تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	تجرى تحتها	———

Hz. Osman'ın Mushaflarıyla Topkapı ve Taşkent Mushafları Arasındaki Farklara Dair Çizelge

أسماء السور	مصحف المدينة	مصحف مكة	مصحف الكوفة	مصحف البصرة	مصحف الشام	مصحف طوبقابي	مصحف طشقند
التوبة 9/107	الذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	والذين اتخذوا	الذين اتخذوا	الذين اتخذوا	———
يونس 10/22	يسيركم	يسيركم	يسيركم	يسيركم	ينشركم	ينشركم	———
الإسراء 17/93	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان	قال سبحان	قل سبحان	قل سبحان
الكهف 18/36	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها	خيرا منها	خيرا منهما	خيرا منهما	خيرا منها
الكهف 18/95	ما مكني	ما مكنني	ما مكني	ما مكني	ما مكني	ما مكنني	ما مكني
الأنبياء 21/4	قل ربي	قل ربي	قال ربي	قل ربي	قل ربي	قل ربي	———
الأنبياء 21/30	اولم ير الذين	الم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	اولم ير الذين	———
المؤمنون 23/87	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	———
المؤمنون 23/89	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون لله	سيقولون الله	سيقولون لله	سيقولون لله	———
المؤمنون 23/112	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قل كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	قال كم لبثتم	———
المؤمنون 23/114	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قل ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	قال ان لبثتم	———
الفرقان 25/25	ونزل الملئكة	وننزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	ونزل الملئكة	———
الشعراء 26/217	فتوكل	وتوكل	وتوكل	وتوكل	فتوكل	فتوكل	———
النمل 27/21	لياتيني	لياتينني	لياتيني	لياتيني	لياتيني	لياتيني	لياتيني
القصص 28/37	وقال موسى	قال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى	وقال موسى	———

Hz. Osman'ın Mushaflarıyla Topkapı ve Taşkent Mushafları Arasındaki Farklara Dair Çizelge

أسماء السور		مصحف المدينة	مصحف مكة	مصحف الكوفة	مصحف البصرة	مصحف الشام	مصحف طوبقابي	مصحف طشقند
يس	36/35	وما عملته	وما عملته	وما عملت	وما عملته	وما عملته	وما عملته	وما عملت
الزمر	39/64	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامرونى	تامرونني	تامرونى	———
غافر	40/21	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منهم	اشد منكم	اشد منهم	———
غافر	40/26	وان يظهر	وان يظهر	او ان يظهر	وان يظهر	وان يظهر	وان يظهر	———
الشورى	42/30	بما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	فبما كسبت	بما كسبت	بما كسبت	فبما كسبت
الزخرف	43/68	يعبادى	يعباد	يعباد	يعباد	يعبادى	يعبادى	———
الزخرف	43/71	ما تشتهيه	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهى	ما تشتهيه	ما تشتهيه	———
الأحقاف	46/15	حسنا	حسنا	احسنا	حسنا	حسنا	حسنا	———
محمد	47/18	ان تاتيهم	ان تاتهم	ان تاتهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	ان تاتيهم	———
الرحمن	55/12	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذو العصف	ذا العصف	ذو العصف	———
الرحمن	55/78	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذى الجلل	ذو الجلل	ذى الجلل	———
الحديد	57/10	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكلا وعد الله	وكل وعد الله	وكلا وعد الله	———
الحديد	57/24	الغنى	هو الغنى	هو الغنى	هو الغنى	الغنى	الغنى	———
الشمس	91/15	فلا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	ولا يخاف	فلا يخاف	ولا يخاف	———

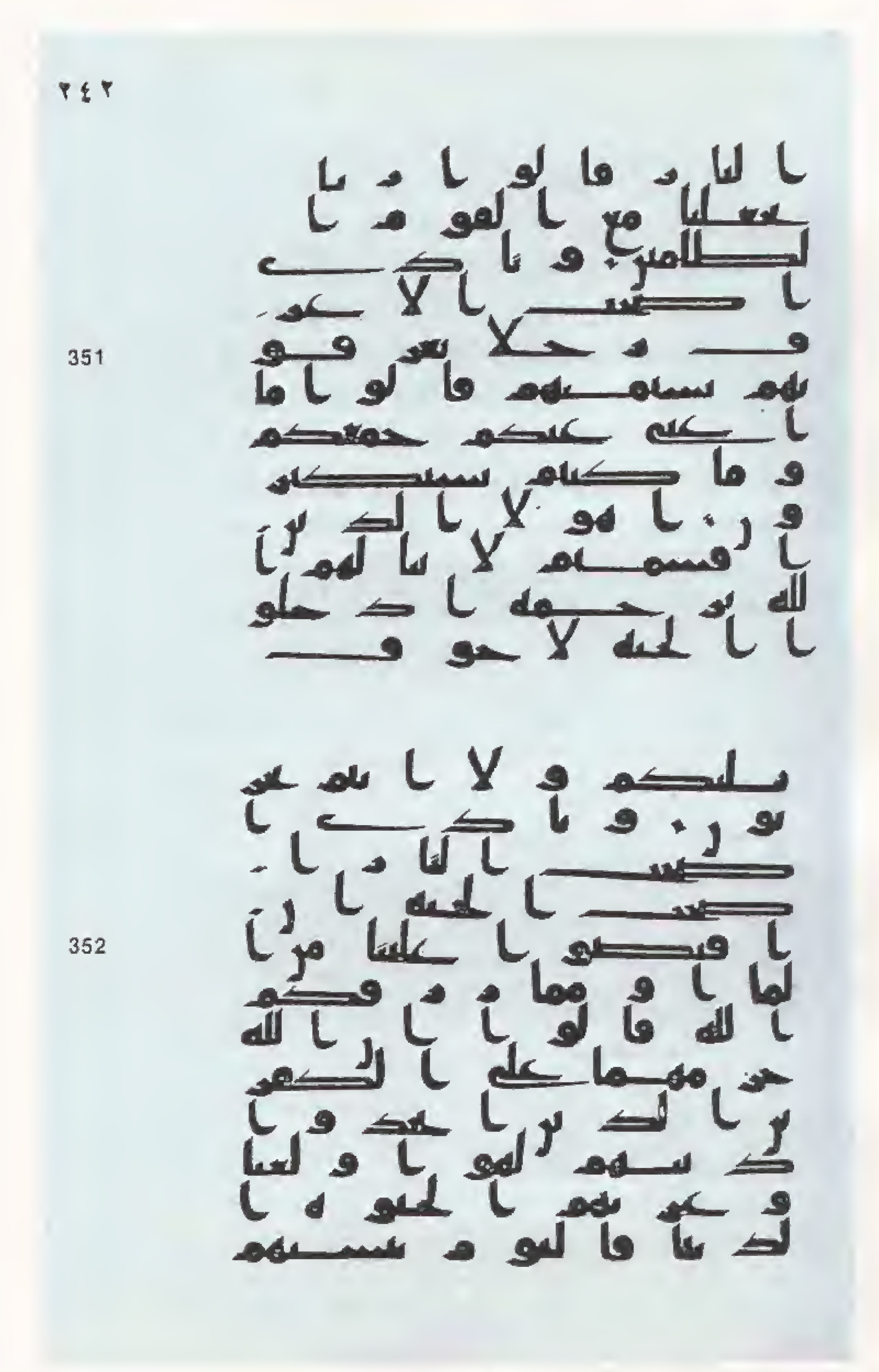


SÛRE FİHRİSTİ

السورة ورقمها	الورقة
(49) الحجرات	339/أ 341/ب
(50) ق	341/ب 343/ب
(51) الذاريات	343/ب 345/ب
(52) الطور	345/ب 347/ب
(53) النجم	347/ب 349/ب
(54) القمر	349/ب 351/ب
(55) الرحمن	351/ب 354/أ
(56) الواقعة	354/أ 356/ب
(57) الحديد	356/ب 359/ب
(58) المجادلة	359/ب 362/ب
(59) الحشر	362/ب 365/أ
(60) الممتحنة	365/أ 367/أ
(61) الصف	367/أ 368/ب
(62) الجمعة	368/ب 369/ب
(63) المنافقون	369/ب 370/ب
(64) التغابن	370/ب 372/أ
(65) الطلاق	372/أ 373/ب
(66) التحريم	373/ب 375/أ
(67) الملك	375/أ 377/أ
(68) القلم	377/أ 379/أ
(69) الحاقة	379/أ 380/ب
(70) المعارج	380/ب 382/أ
(71) نوح	382/أ 384/أ
(72) الجن	384/أ 385/ب
(73) المزمل	385/ب 386/ب
(74) المدثر	386/ب 388/أ
(75) القيامة	388/أ 389/أ
(76) الإنسان	389/أ 390/ب
(77) المرسلات	390/ب 391/ب
(78) النبا	391/ب 393/أ
(79) النازعات	393/أ 394/أ
(80) عبس	394/أ 395/أ
(81) التكوير	395/أ 395/ب

السورة ورقمها	الورقة
(82) الإنفطار	395/ب 396/أ
(83) المطففين	396/أ 397/ب
(84) الإنشقاق	397/ب 398/أ
(85) البروج	398/أ 399/أ
(86) الطارق	399/أ
(87) الأعلى	399/أ 399/ب
(88) الغاشية	399/ب 400/أ
(89) الفجر	400/ب 401/أ
(90) البلد	401/أ 401/ب
(91) الشمس	401/ب 402/أ
(92) الليل	402/أ 402/ب
(93) الضحى	402/ب 403/أ
(94) الشرح	403/أ
(95) التين	403/أ 403/ب
(96) العلق	403/ب 404/أ
(97) القدر	404/أ
(98) البينة	404/أ 404/ب
(99) الزلزال	404/ب 405/أ
(100) العاديات	405/أ
(101) القارعة	405/ب
(102) التكاثر	405/ب
(103) العصر	406/أ
(104) الهمزة	406/أ
(105) الفيل	406/أ 407/ب
(106) قريش	406/ب
(107) الماعون	406/ب
(108) الكوثر	407/أ
(109) الكافرون	407/أ
(110) النصر	407/أ
(111) المسد	407/ب
(112) الإخلاص	407/ب
(113) الفلق	408/أ
(114) الناس	408/أ

BAZI MUSHAFLARDAN GÖRÜNTÜLER



RESİM 1
Taşkent Mushafı'ndan iki sayfa (*el-Kur'ânü'l-Mecîd*, s. 242)



RESİM 2

Taşkent Mushafı'ndan iki sayfa (*el-Kur'ânü'l-Mecîd,* s. 666)



RESİM 3
İstanbul TİEM Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 31a)



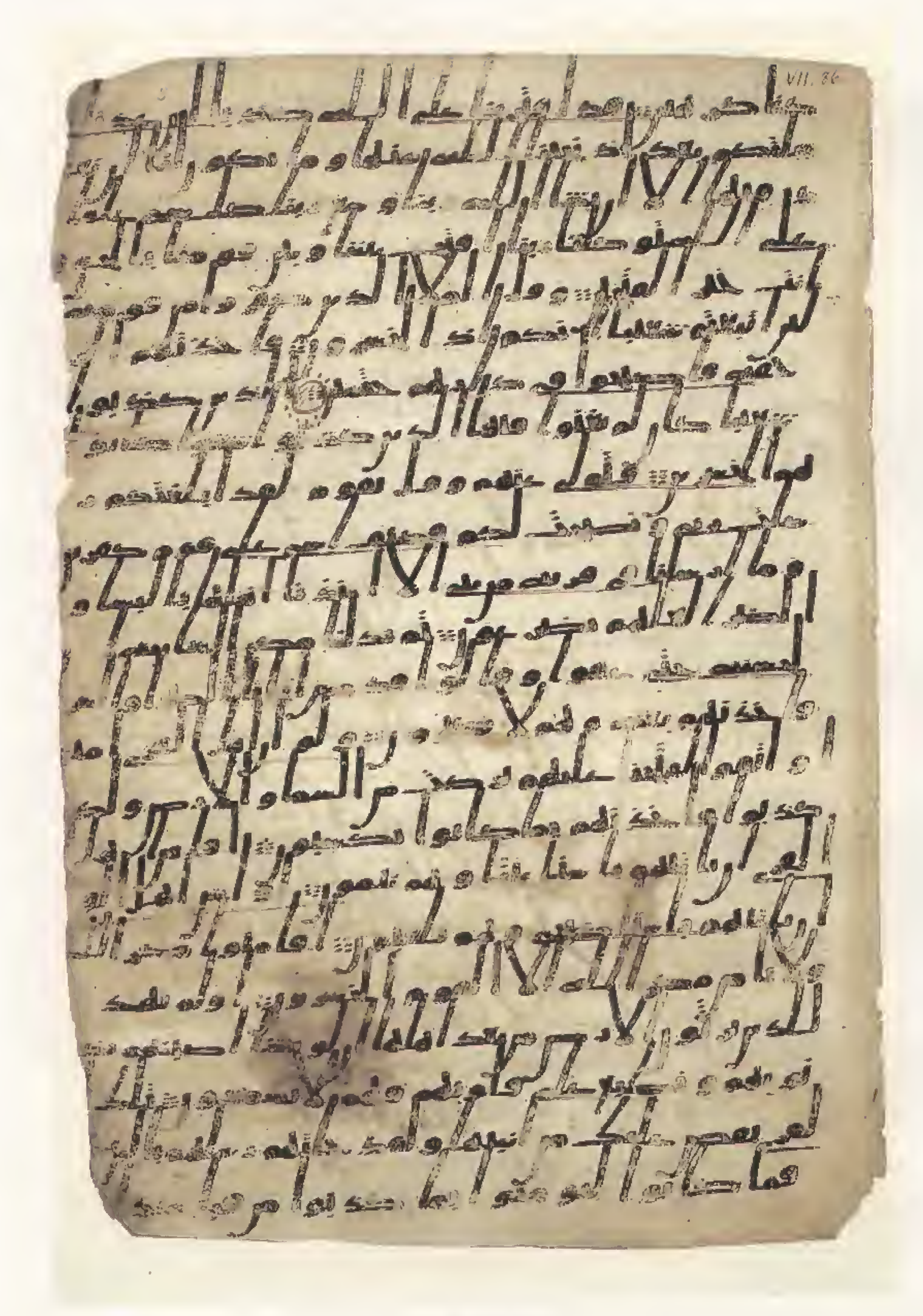
RESİM 4
İstanbul TİEM Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 429a)



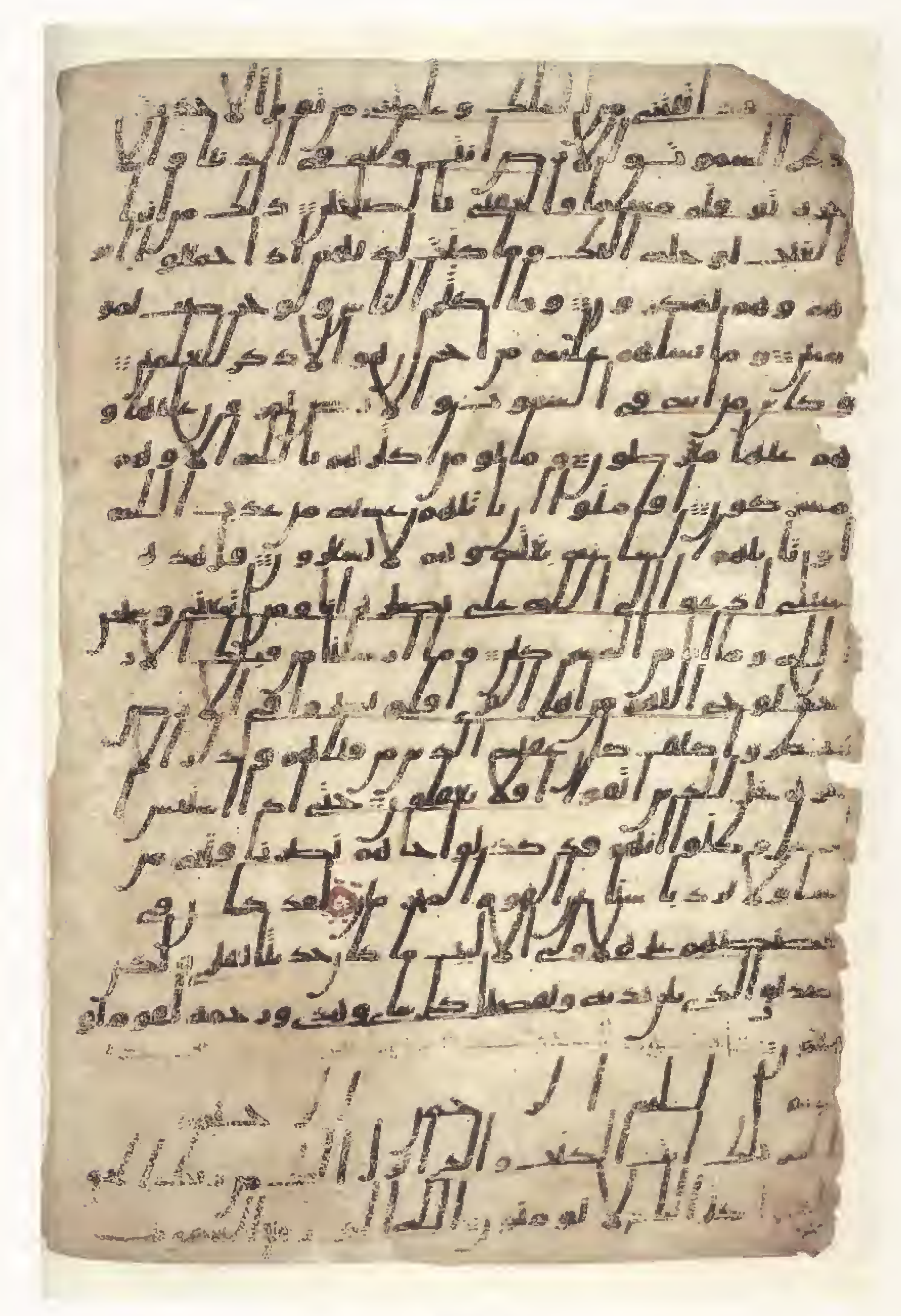
RESİM 5
Kahire Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 6b)



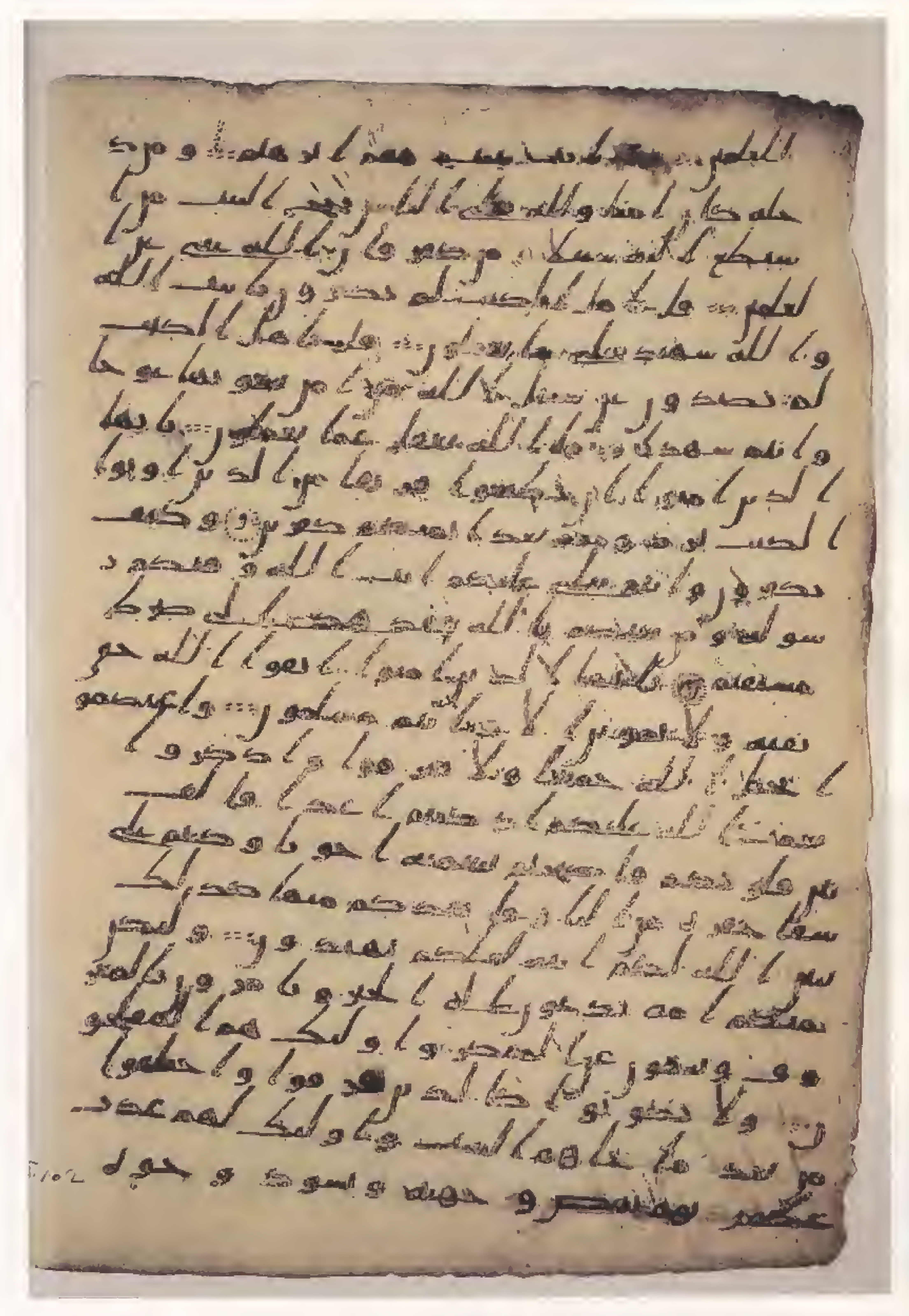
RESİM 6
Kahire Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 59a)



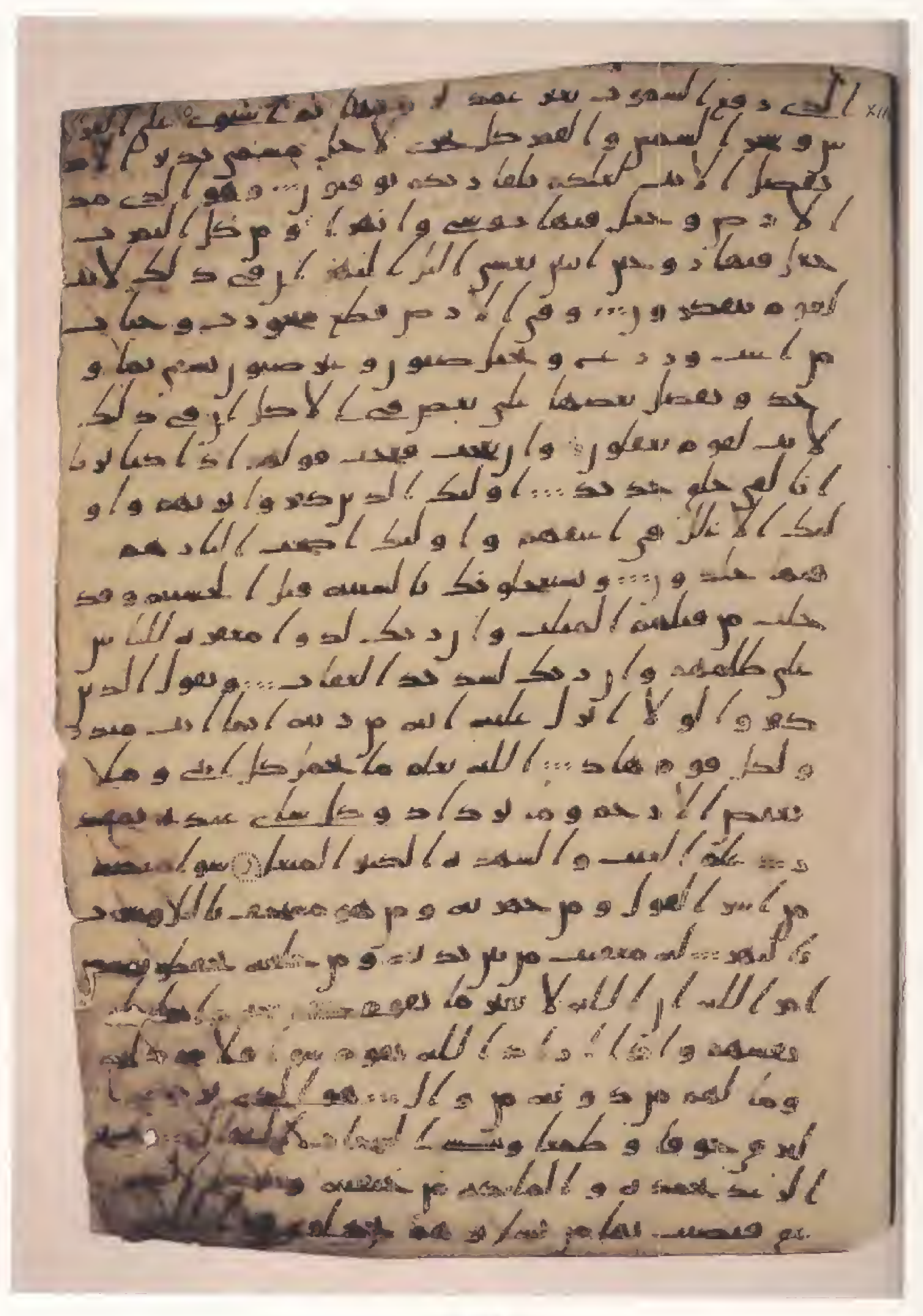
RESİM 7
Londra Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 3a)



RESİM 8
Londra Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 27b)



RESİM 9
Paris Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 4b)



RESİM 10
Paris Mushafı'ndan bir sayfa (vr. 50a)



RESİM 11

St. Petersburg Mushafı'ndan bir sayfa (2. sûre, 17-29. âyetler)



RESİM 12

St. Petersburg Mushafı'ndan bir sayfa (57. sûre, 27-29; 58. sûre, 1-4. âyetler)



BİBLİYOGRAFYA

Abdülbâki, Muhammed Fuad, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İstanbul 1982.

Abdüsselâm, Muhammed Âdil, *Kitâb fi'l-fark beyne resmi'l-Mushafi'ş-Şerîf ve beyne resmi'l-kavâidi'l-imlâiyye*, Ammân 1406/1986.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah, *el-Müsned*, Beyrut 1389/1969.

Altıkulaç, Tayyar, "Ebû Amr b. Alâ", *DİA*, İstanbul 1994, X, 94-96.

Altundağ, Mustafa, *Hata İddiaları Çerçevesinde Kur'ân'ın Dil ve Yazım Özellikleri*, Bakı 2004.

_______, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı aittir?", *Marife*, yıl:2, sy. 1, Konya 2002.

A'zamî, Muhammed Mustafa, *Küttâbü'n-Nebî*, Riyad 1401/1981.

Bâkıllânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib, *el-İntisâr li'l-Kur'ân* (nşr. Fuat Sezgin), Frankfurt 1407/1986 (Beyazıt Devlet Kütüphanesi [Kara Mustafa Paşa], nr. 6'da kayıtlı yazma nüshadan tıpkı basım).

Belâzürî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Yahya, *Fütûhü'l-büldân* (nşr. Rıdvân Muhammed Rıdvân), Beyrut 1398/1978.

Beyhakī, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin, *Şuabü'l-îmân* (nşr. Ebû Hâcer Muhammed Saîd Besyûnî Zağlûl), Beyrut 1410/1990.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *es-Sahîh (Sahîhu'l-Buhârî)*, İstanbul 1315.

Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî* (trc. Mahmud Fehmi Hicâzî), Kahire 1993;

Çetin, Abdurrahman, "Ebû Dâvûd Süleyman b. Necâh", *DİA*, İstanbul 1994, X, 119;

_______, "Dânî", *DİA*, İstanbul 1993, VIII, 459-460.

Çetin, Nihad M., "Arap(Yazı)", *DİA*, İstanbul 1991, III, 276-282.

Dâmadzâde, Süleyman, *el-Kelimâtü'l-mersûme el-müstahrece min Mushafi Alî el-Kārî*, Süleymaniye Kütüphanesi (İbra him Efendi), nr. 26, vr. 54-62.

Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd, *el-Muhkem fî nakti'l-mesâhif* (nşr. İzzetHasan), Dımaşk 1379/1960.

_______, *el-Mukni' fî ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhammed Ahmed Dehmân), Dımaşk 1359/1940.

_______, *et-Teysîr fi'l-kırââtis-seb'* (nşr. Otto Pretzl), İstanbul 1930.

Derman, Uğur, "Hâfız Osman", *DİA*, İstanbul 1997, XV, 98-99.

Déroche, F. – Noseda, S. N. (nşr.), *Sourcés de la transmission manuscrite du texte Coranique: Les manuscrits de style Hiğazi* (Volume 1), Lesa 1998.

Deylemî, Ebû Şücâ' Şîreveyh (Şîrûye) b. Şehredâr, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, Beyrut 1406/1986.

Dutton, Yasin, "Some Notes on the British Library's 'Oldest Qur'an Manuscript' (Or. 2165)", *Journal of Qur'anic Studies*, vol. 6, issue 1, (Centre for Islamic Studies, SOAS, London 2004) s. 43-72.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd), y.y. ts. (Dâru İhyâi's-Sünneti'n-Nebeviyye).

Ebû Dâvûd, Süleyman b. Necâh, *Muhtasaru't-Tebyîn li hicâi't-tenzîl* (nşr. Ahmed b. Ahmed b. Muammer Şirşâl), Medine 1423/2002.

Ebû Şâme, Muhammed b. İsmâil el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin teteallеku bi'l-Kitâbi'l-azîz* (nşr. Tayyar Altıkulaç), Ankara 1406/1986.

Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *Kitâbü'l-Emvâl* (nşr. Muhammed Halîl Herrâs), Kahire 1401/1981.

________, *Fedâilü'l-Kur'ân* (nşr. Vehbi Süleyman Gaveci), Beyrut 1411/1991.

Ebü'l-Fütûh, Muhammed Hüseyin, *İbn Haldûn ve resmü'l-Mushafi'l-Osmânî*, Beyrut 1992.

E. Honigmann, "Nabatîler", *İA*, İstanbul 1964, IX, 1.

Enbârî, Ebû Bekir Muhammed b. Kâsım, *el-Îdâh fi'l-vakfi ve'l-ibtidâ* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), Dımaşk 1391/1971.

Fazlıoğlu, İhsan, "İbnü'l-Bennâ el-Merrâküşî", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 530-534.

Ferrâ, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Maâni'l-Kur'ân*, Beyrut 1980.

Hamed, Gânim Kaddûrî *Resmü'l-Mushaf*, Beyrut 1402/1982.

Hamidullah, Muhammed, *Kur'ânı Kerim Tarihi* (trc. Salih Tuğ), İstanbul 1993.

________, *İslâm'a Giriş* (trc. Cemal Aydın), Ankara 1999.

İbn Abdülber, Ömer b. Yûsüf en-Nemerî, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-ashâb* (İbn Hacer'in *el-İsâbe*'si içinde), Kahire 1328.

İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif* (nşr. Arthur Jeffery), Kahire 1355/1936.

İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyyâ el-Kazvînî, *es-Sâhibî fî fıkhi'l-lüğa ve süneni'l-Arab fî kelâmihâ* (nşr. Mustafa eş-Şüveymî), Beyrut 1382/1963.

İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân* (nşr. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî) Beyrut 1416/1996.

İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (nşr. Dervîş el-Cüveydî), Beyrut 1416/1996.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (nşr. Mustafa es-Sekâ-İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebî), Beyrut 1391/1971.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Fedâilü'l-Kur'ân*, Beyrut 1385/1966.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs* (nşr. Muhammed Zührî en-Neccâr), Kahire 1386/1966.

________, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân* (nşr. Ahmed Sakr), Kahire 1373/1954.

________, *Edebü'l-kâtib* (nşr. Ali Fâûr), Beyrut 1408/1988.

İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce* (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki), Kahire 1372/1952.

İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut ts..

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zührî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ* (nşr. Ali Muhammed Ömer), Medine 1421/2001.

İbn Vesîk, Ebû İshak İbrahim b. Muhammed el-Endelüsî, *el-Câmi' li-mâ yuhtâcü ileyhi min resmi'l-Mushaf* (nşr. Gânim Kaddûrî Hamed), Bağdad 1408/1988.

İbnü'l-Bennâ, Ahmed b. Muhammed el-Bağdâdî, *İthâfü füdalâi'l-beşer* (nşr. Şaban Muhammed İsmail), Beyrut 1407/1987.

İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr* (nşr. Ali Muhammed ed-Dabbâ'), Kahire ts. (Matbaatü Mustafa Muhammed).

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Cezîrî, *Üsdü'l-gâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, Kahire 1393/1973.

İbnü'l-Hatîb, Muhammed Muhammed Abdüllatîf, *el-Furkân*, Kahire 1367/1948;

İbnü'l-Mübârek, Ahmed b. el-Mübârek, *el-İbrîz min kelâmi Seyyidî Abdilazîz*, yy. ts. (el-Mektebetü'ş-Şa'biyye).

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, Kahire ts. (Matbaatü'l-İstikâme).

İzmirli, İsmail Hakkı, *Tarih-i Kur'ân*, İstanbul 1956.

Jeffery, A. – Mendelsohn, I., "The Orthography of The Samarqand Codex", *Journal of American Oriental Society*, LXIII (1943), s. 175-195.

Karatay, Fehmi Edhem, *Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Arapça Yazmalar Katoloğu*, İstanbul 1962.

Kastallânî, Ebü'l-Abbâs Ahmed, *Letâifü'l-işârât li-fünûni'l-kırâât* (nşr. Âmir Seyyid Osman-Abdüssabûr Şâhîn), Kahire 1972.

Kettânî, Abdülhay, *et-Terâtîbü'l-idâriyye*, Beyrut ts. (Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî).

el-Kur'ânü'l-kerîm bi'r-resmi'l-Osmânî, Dımaşk 1420 (Dâru'l-Ma'rife).

el-Kur'ânü'l-kerîm bi'r-resmi'l-Osmânî eş-şehîr bi Mushafi Mustafa el-Halebî, Kahire 1354/1935.

el-Kur'ânü'l-mecîd Mushafü Seyyidinâ Osmân radıyallâhü anh ukûsü nüshati Semerkand (nşr. Muhammed Hamidullah), Philadelphia 1401/1981.

Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1405/1985.

Kürdî, Muhammed Tâhir b. Abdülkâdir, *Târîhü'l-Kur'ân ve garâibü resmihî ve hükmühû*, Kahire 1372/1953.

Lebîb es-Saîd, *el-Cem'u's-savtiyyü'l-evvel li'l-Kur'âni'l-Kerîm evi'l-Mushafü'l-mürettel*, Kahire 1387/1967.

Mahdûm, İsmail, *Târîhü'l-Mushafi'l-Osmânî fî Taşkand*, Taşkent 1391/1971.

Mecelletü'l-Ezher, VII/1, Kahire 1355/1936.

Mehdevî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ammâr, *Hicâü mesâhifi'l-emsâr* (nşr. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan), *Mecelletü Ma'hedi'l-mahtûtâti'l-Arabiyye* içinde, Rebîulâhir 1393/Mayıs 1973, XIX/1, s. 54-141.

Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-kırâât* (nşr. Abdülfettâh İsmail Şelebî), Kahire 1379/1960.

Mercânî, Şihâbüddin, *el-Fevâidü'l-mühimme*, Kazan 1297.

Merrâküşî, Ebü'l-Abbâs İbnü'l-Bennâ Ahmed b. Muhammed b. Osman, *Unvânü'd-delîl min mersûmi hattı't-tenzîl* (nşr. Hind Şelebî), Beyrut 1990.

Müneccid, Salâhuddin, *Dirâsât fî târîhi'l-hatti'l-Arabî*, Beyrut 1972.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *es-Sahîh* (*Sahîhu Müslim*) (nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki) Kahire 1374/1955.

Özaydın, Abdülkerim, "İbn Mukle", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 211-212.

Öztürk, Hayrettin, "Osman Mushafları Üzerine Bir Değerlendirme: Semerkand Mushafı", *İslâmî Araştırmalar*, Ankara 2002, C. XV, Sy. 4, s. 584-594

Sayrafî, Ebû Abdullah, *Nüketü'l-İntisâr li-nakli'l-Kur'ân*, İskenderiye 1971.

Serin, Muhittin, "İbnü'l-Bevvâb", *DİA*, İstanbul 1999, XX, 534-535.

Subhi Sâlih, *Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1968.

Sûlî, Ebû Bekir Muhammed b. Yahya, *Edebü'l-küttâb* (nşr. Muhammed Behce el-Eserî), Kahire 1341.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Kemâl, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1387/1967.

_________, *ed-Dürrü'l-mensûr fi't-tefsîri bi'l-me'sûr*, Beyrut 1403/1983.

Şeddî, Âdil b. Ali b. Ahmed, *Cühûdü Hâdimi'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn fî tıbâati'l-Mushafi'ş-Şerîf ve neşrih* (wwww.ksu.edu.sa/kfs-website/source/58.htm-572k).

Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr* (nşr. Hamdi Abdülmecid Selefî), Beyrut ts.

Tâhâ el-Velî, "el-Kur'ânü'l-Kerîm fî bilâdi'r-Rûsiyâ", *el-Mevrid*, IX/4, Bağdad 1401/1981.

et-Tenzîlü'r-Rabbânî bi'r-resmi'l-Osmânî (Mushaf, nşr. Abdurrahman Muhammed), Kahire 1357 (1337 baskısının tıpkı basımı), Bekir Topaloğlu Ktp., nr. 1541.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ, *el-Câmiu's-sahîh* (nşr. İbrahim Atve Avad), Kahire 1382/1962.

Uğur, Müctebа, "Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr", *DİA*, İstanbul 1994, IX, 266.

Vâfî, Ali Abdülvâhid, *Fıkhü'l-lüğa*, Kahire 1393/1973.

Yıldırım, Suat, "el-Ahrufü's-seb'a", *DİA*, İstanbul 1989, II, 175-177.

Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-a'sâr* (nşr. Tayyar Altıkulaç), İstanbul 1416/1995.

_________, *Mîzânü'l-i'tidâl* (nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî), Kahire 1382/1963.

Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidı't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*, Beyrut 1366/1947.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim), Kahire 1376/1957.

Ziriklî, Hayreddin, *el-A'lâm*, Beyrut 1389/1969.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, Kahire 1372.

